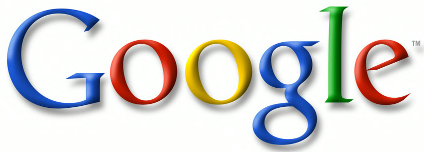




VAD ÄR EVANGELIUM?

AKADEMISK AVHANDLING

AV

PER T. ARBMAN



UPPSALA 1907
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

VAD ÄR EVANGELIUM?

AKADEMISK AVHANDLING

SOM MED TILLSTÅND AV

TEOLOGISKA FAKULTETEN I UPPSALA

OFFENTLIGEN FÖRSVARAS

AV

PER T. ARBMAN

TEOL. LIC.

Å LÄROSALEN N:o V

ONSDAGEN DEN 11 DECEMBER 1907

KL. 10 F. M.



UPPSALA 1907
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

TILL

MINA FÖRÄLDRAR

FÖRORD

Ett av samtidens mest omhandlade problem inom exegetikens område är frågan: vad är evangelium? Vid besvarandet av denna fråga måste man låta själva problemet klart framträda, de motsatta uppfattningarna av detsamma skarpt bryta sig mot varandra, endast de beviskraftigaste skälen i sista hand bestämma slutsatserna samt först och sist bibelordet ensamt avgöra varje sak. Detta har varit den bestämmande synpunkten vid utarbetandet av denna avhandling.

Det är mig en kär plikt att här offentligen tacka professorerna i nytestamentlig exegetik vid Rostocks och Berlins universitet för de rika impulser, jag mottagit av dem under mina studiebesök vid nämnda universitet.

Särskilt vill jag bringa min lärare, Professorn Teologie Doktorn A. Kolmodin, mitt vördsamma tack för den mångåriga, väckande undervisning, som jag åtnjutit genom åhörande av hans föreläsningar och deltagande i hans seminarieövningar uti nytestamentlig exegetik.

Även har jag att tacka Kyrkoherden, Dr. phil. Lic. theol. O. Bensow, för den välvilja, varmed han följt mig i mitt arbete.

Vik. adjunkten vid Linköpings seminarium Jan H. Ahlstedt tackar jag för hans oförtrutna arbete vid korrekturläsningen.

Linköping i november 1907.

Författaren.

INNEHÅLLSÖVERSIKT

Sid.

Bestämmandet av utgångspunkten 1
Pauli evangelium 8
    Källor 8
    Innehållet i Pauli evangelium 15
    Jesu död 17
    Jesu uppståndelse 24
    Sambandet mellan Paulus och urapostlarne 42
Urapostlarnes evangelium 51
    Källor 51
    Innehållet i urapostlarnes evangelium 53
    Jesu död 53
    Jesu uppståndelse 57
    Sambandet mellan urapostlarne och Jesus 60
Jesu evangelium 63
    Källor 63
    Innehållet i Jesu evangelium 66
    Jesu uppståndelse 67
    Jesu död 87
    Lidandestanken hos Jesus 117

Rådfrågad litteratur.

Böcker.

AHLBERG, J. A., Apostlar, profeter och lärare I. Lund 1903. (Cit. Ahlberg: Apostlar).

BACHMANN, PH., Der erste Brief des Paulus an die Korinther ausgelegt. (Kommentar zum Neuen Testament herausgegeben von Theodor Zahn) Leipzig 1905. (Cit. Bachmann: 1 Kor.).

BAUR, F. CHR., Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Zweite, neu durchgearbeitete Ausgabe. Tübingen 1860. (Cit. Baur: Christenthum).

BENSOW, O., Die Lehre von der Versöhnung. Gütersloh 1904. (Cit. Bensow: Versöhnung).

BEYSCHLAG, W., Das Leben Jesu I, II. Zweite Auflage. Halle 1885, 1886. (Cit. Beyschlag: Leben Jesu).

——, Neutestamentliche Theologie I, II. Zweite Auflage. Halle 1896. (Cit. Beyschlag: Neut. Theol.).

BLASS, F., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen 1902.

BOUSSET, W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Zweite Auflage. Berlin 1906.

——, Jesus. (Religionsgeschichtliche Volksbücher herausgegeben von Fr. Mikael Schiele-Marburg) Halle a. Saale 1904. (Cit. Bousset: Jesus).

BRANDT, W., Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums. Leipzig 1893.

BUHL, F., Jesaja, oversat og fortolket. Kjöbenhavn 1894. (Cit. Buhl: Jesaja).

CLEMEN, C., Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren text-, quellen- und historisch-kritischen Forschungen. Giessen 1905. (Cit. Clemen: Apostelgeschichte).

——, Paulus sein Leben und Wirken I, II. Giessen 1904. (Cit. Clemen: Paulus.)

CREMER, E., Die stellvertretende Bedeutung der Person Jesu Christi. Zweite, neu bearbeitete Auflage. Gütersloh 1900. (Cit. E. Cremer: Die stellvertretende Bedeutung).

——, Die Vergebung der Sünden durch Jesus. Eine biblisch-theologische Untersuchung zur Versöhnungslehre. Gütersloh 1895. (Cit. E. Cremer: Die Vergebung).

——, H., Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität. Neunte vermehrte und verbesserte Auflage. Gotha 1902. (Cit. H. Cremer: Wörterbuch).

——, Das Wesen des Christentums. Vorlesungen im Sommersemester 1901 vor Studierenden aller Fakultäten an der Universität Greifswald gehalten. Dritte Auflage. Gütersloh 1902.

——, Gethsemane. Ein Beitrag zum Verständnis der Geschichte Jesu und unserer Erlösung. Zweite Auflage. Gütersloh 1906. (Cit. H. Cremer: Gethsemane).

DAAB, FR., Jesus von Nazaret wie wir ihn heute sehen mit den neu übersetzten und einheitlich zusammengefassten Urkunden seines Lebens: Markus, Matthäus, Lukas; auch Johannes. Düsseldorf 1907.

DALMAN, G., Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend. Berlin 1888. (Cit. Dalman: Messias).

——, Die Worte Jesu mit Berücksichtigung der nachkanonischen jüdischen Schriftums und der aramäischen Sprache erörtert. I. Leipzig 1898.

——, Jesaia 53, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Heilsmittlers mit besonderer Berücksichtigung der synagogalen Litteratur. Zweite Ausgabe. Berlin 1891. (Cit. Dalman: Jesaia 53).

VON DOBSCHÜTZ, E., Ostern und Pfingsten. Eine Studie zu I. Korinther 15. Leipzig 1903. (Cit. v. Dobschütz: Ostern).

——, Probleme des apostolischen Zeitalters. Leipzig 1904.

DRESCHER, R., Das Leben Jesu bei Paulus. Giessen 1903.

FEINE, P., Jesus Christus und Paulus. Leipzig 1902. (Cit. Feine: Jesus und Paulus).

——, Paulus als Theologe. (Biblische Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten, herausgegeben von Kropatscheck in Breslau.) Berlin 1906. (Cit. Feine: Paulus).

FRENSSEN, G., Hilligenlei. Bemyndigad öfversättning af G—e. Andra bandet. Stockholm 1906.

FRIES, S. A., Jesu lif, framställdt i ottesångspredikningar och bibelförklaringar, hållna i Stockholms storkyrka 1899—1901. Stockholm 1902. (Cit. Fries: Jesu lif).

GODET, F., Inledning till de synoptiska evangelierna. Öfversättning från franskan af And. Neander. Upsala 1901. (Cit. Godet: Inledning t. ev.).

GODET, F., Inledning till Pauli bref. Öfversättning från franskan af P. Montan. Upsala 1893, 1894.
—, Kommentar till första Korinterbrefvet. Öfversättning från franskan af P. Montan. Upsala 1890. (Cit. Godet: Kor.).
—, Kommentar till Lukasevangeliet. Öfversättning från franskan af And. Neander I, II. Upsala 1882, 1884.
—, Kommentar till Romarebrefvet. Öfversättning från franskan af And. Neander I, II. Andra upplagan. Upsala 1895. (Cit. Godet: Rom.).
GOETZ, K. G., Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch ihrer Lösung. Leipzig 1904. (Cit. Goetz: Abendmahlsfrage).
GRÜTZMACHER, R. H., Ist das liberale Jesusbild modern? (Biblische Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten. Herausgegeben von Kropatscheck in Breslau.) Berlin 1907. (Cit. Grützmacher: Jesusbild).
GUNKEL, H., Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel.) Göttingen 1903. (Cit. Gunkel: Rel. Verständnis).
HADORN, W., Die Apostelgeschichte und ihr geschichtlicher Wert. (Biblische Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten. Herausgegeben von Kropatscheck in Breslau.) Berlin 1906.
HARNACK, A., Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus. Zweite verbesserte und erweiterte Auflage. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack. Band IX: 2.) Leipzig 1893. (Cit. Harnack: Evang. des Petrus).
—, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. (Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II: 1.) Leipzig 1897. (Cit. Harnack: Chronologie).
—, Kristendomens väsen, sexton populära föreläsningar hållna vid universitetet i Berlin. Öfversättning af A. F. Åkerberg. Andra upplagan. Stockholm 1904. (Cit. Harnack: Krist. väs.).
—, Lehrbuch der Dogmengeschichte. I. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Tübingen 1894. (Cit. Harnack: Dogmengeschichte).
—, Lukas der Arzt. Beiträge zu Einleitung in das Neue Testament. I. Leipzig 1906. (Cit. Harnack: Lukas).
—, Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. Leipzig 1907.
HAUCK, A., Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche begründet von J. J. Herzog. In dritter verbesserter

und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten herausgegeben. Leipzig 1896. (Cit. R. E. pr. Th. K.)

HAUPT, E., Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte. Univers.-Programm 1894. Halle 1894. (Cit. Haupt: Abendmahlsworte).

——, Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament. Halle 1896. (Cit. Haupt: Apostolat).

HAUSSLEITER, J., u. a., Jesus Christus für unsere Zeit. Dargestellt in Vorträgen. 2. Auflage. Hamburg 1907. (Cit. Haussleiter: Jesus Christus f. u. Z.).

HEINRICI, G., Der erste Korintherbrief. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.) 8. Auflage. Göttingen 1896. (Cit. Heinrici: 1 Kor.).

——, Der Zweite Korintherbrief. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.) 8. Auflage. Göttingen 1900.

HENNECKE, E., Neutestamentliche Apokryphen in Verbindung mit mehreren Fachgelehrten übersetzt und herausgegeben. Tübingen 1904.

HERNER, SV., Bidrag till Apostlagerningarnes teologi. (Lunds universitets årsskrift, Band 37. Afdeln. 1 N:r 3.) Lund 1901. (Cit. Herner: Apostlagerningarne).

HOFFMANN, J., Das Abendmahl im Urchristentum. Eine exegetische und historisch-kritische Untersuchung Berlin 1903.

——, R. A., Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi. Königsberg 1896. (Cit. R. A. Hoffmann: Abendmahl.).

HOLLMAN, G., Die Bedeutung des Todes Jesu nach seinen eigenen Aussagen auf Grund der synoptischen Evangelien. Tübingen und Leipzig 1901. (Cit. Hollmann: Tod. Jesu).

HOLTZMANN, H. J., Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, I, II. Freiburg i. B. und Leipzig 1897. (Cit. H. J. Holtzmann; Neut. Theol.).

——, O., Leben Jesu. Tübingen und Leipzig 1901. (Cit. O. Holtzmann: Leben Jesu).

——, War Jesus Ekstatiker? Eine Untersuchung zum Leben Jesu. Tübingen und Leipzig 1903. (Cit. O. Holtzmann: War Jesus Ekst.).

IHMELS, L., Die Auferstehung Jesu Christi. 1. und 2. Auflage. Leipzig 1906. (Cit. Ihmels: Die Auferstehung).

——, Wer war Jesus? Was wollte Jesus? Zweite Auflage. Leipzig 1905. (Cit. Ihmels: Wer war Jesus?).

JÜLICHER, AD., Einleitung in das Neue Testament. (Grundriss der Theologischen Wissenschaften bearbeitet von Achelis in

Marburg u. a. III. 1.) Dritte und vierte Auflage. Tübingen und Leipzig 1901. (Cit. Jülicher: Einl.).

Jüngst, J., Die Quellen der Apostelgeschichte. Gotha 1895. (Cit. Jüngst: Apostelgeschichte).

Kähler, M., Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre. II Heft. Zur Lehre von der Versöhnung. Leipzig 1898.

——, Gehört Jesus in das Evangelium? Leipzig 1901.

Kolmodin, A., Bibliska tids- och stridsfrågor. Stockholm 1906. (Cit. Kolmodin: Bibl. fr.).

Korff, Th., Die Auferstehung und Himmelfart unseres Herrn Jesus Christi unter den Gesichtspunkte einer genauen Unterscheidung der in Betracht kommenden übersinnlichen Glaubens- und empirischen Geschichtsthatsachen neu erörtet. I, II. Halle 1897. (Cit. Korff: Die Auferstehung).

Kühl, E., Die Heilsbedeutung des Todes Christi. Biblisch-theologische Untersuchung. Berlin 1890. (Cit. Kühl: Die Heilsbedeutung).

Lemme, L., Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion. Berlin 1901.

Lichtenstein, Ad., Das Apostels Paulus Überlieferung von der Einsetzung des heiligen Abendmahles. Berlin 1899.

Lipsius, R. A., Die Pilatus-Acten. Neue Aufgabe. Kiel 1886.

Lundborg, M., Begreppet Herrens tjänare hos Andre-Esaias. Lund 1901. (Cit. Lundborg: Andre-Esaias).

Lütgert, W., Das Reich Gottes nach der synoptischen Evangelien. Gütersloh 1895. (Cit. Lütgert: Das Reich Gottes).

——, Die Liebe im Neuen Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums. Leipzig 1905.

Merx, A., Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Übersetzung und Erläuterung der syrischen Palimpsesthandschriften. I, II, 1, 2. Berlin 1897, 1902, 1905.

Meyer, A., Die Auferstehung Christi. Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihre Enstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre religiöse Bedeutung. (Lebensfragen, Schriften und Reden herausgegeben von Heinrich Weinel.) Tübingen 1905. (Cit. Meyer: Die Auferst. Chr.).

——, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? (Lebensfragen, Schriften und Reden herausgegeben von Heinrich Weinel.) Tübingen 1907. (Cit. Meyer: Christentum).

Nestle, E., Einführung in das griechische Neue Testament. 2. Auflage. Göttingen 1899. (Cit. Nestle: Einführ.).

Nösgen, C. F., Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung. I, II. München 1891, 1893.

OTTO, R., Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung. Vierte Auflage. Göttingen 1905.

PALM, O., Om Kristi gudom. Lund 1906. (Cit. Palm; Kristi gudom).

RESCH, A., Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien gesammelt und untersucht. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack. Band X 1, 2, 3, 4, 5.) Leipzig 1894—1897. (Cit. Resch: Aussercan. parall.).

——, Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihren gegenseitigen Verhältnis untersucht. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgegeben von A. von Gebhardt und A. Harnack. Band. XII. Neue Folge.) Leipzig 1904. (Cit. Resch: Paulinismus).

RIGGENBACH, E., Die Auferstehung Jesu. (Biblische Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten. Herausgegeben von Boehmer und Kropatscheck.) Berlin 1905. (Cit. Riggenbach: Die Auferst. Jesu.).

——, Jesu uppståndelse. Bemyndigad öfversättning (Bibliska tids- och stridsfrågor IV, utgifna af A. Kolmodin.) Stockholm 1907.

RITSCHL, A., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. II. 4. Auflage. Bonn 1900. (Cit. Ritschl: Chr. Lehre).

ROHRBACH, P., Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi. Berlin 1898. (Cit. Rohrbach: Aufersteh.).

RUPPRECHT, E., Das Christentum von D. Ad. Harnack nach dessen sechzehn Vorlesungen. Eine Untersuchung und ein Erfahrungszeugnis an die Kirche der Gegenwart aller Konfessionen. Gütersloh 1901.

SCHÜRER, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Band II. Dritte Auflage. Leipzig 1898. (Cit. Schürer: Geschichte).

SEEBERG, A., Das Evangelium Christi. Leipzig 1905. (Cit. A. Seeberg: Das Ev. Chr.).

——, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung. Eine biblisch-theologische Untersuchung. Leipzig 1895. (Cit. A. Seeberg; Der Tod Chr.).

—— R.. Das Abendmahl im neuen Testament. (Biblische Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten, Herausgegeben von Boehmer und Kropatscheck). Berlin 1905. (Cit. R. Seeberg: Abendmahl).

SIEFFERT, F., Der Galaterbrief. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von Henr. Aug. Wilh. Meyer.) 9 Auflage. Göttingen 1899. (Cit. Sieffert: Gal.).

STEUDE, E. G., Die Auferstehung Jesu Christi. Eine historische Untersuchung für Gebildete. Gütersloh 1888. (Cit. Steude: Aufersteh.).

Titius, A., Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. I—IV. Tübingen 1895 1900. (Ct. Titius: Die neut. Lehre).

Voigt, H. G., Die älteste Berichte über die Auferstehung Jesu Christi. Eine historisch-kritische Untersuchung. Stuttgart 1906.

Walther, W., Ad. Harnacks »Kristendomens väsende». En granskning för den kristna församlingen. Auktoriserad öfversättning af Oscar Bensow. Upsala 1901.

Weber, F., Jüdische Theologie auf Grund der Talmud und verwandten Schriften. Zweite Auflage. Leipzig 1897. (Cit, Weber: Jüd. Theol.).

Weiss, B., Das Geheimnis des Kreuzes. Berlin 1903.

——, Das Leben Jesu. I, II Vierte umgearbeitete Auflage. Stuttgart und Berlin 1902.

——, Das Matthäus-Evangelium. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer, 9. Auflage.) Göttingen 1898 (Cit. B. Weiss: Matt.).

——, Der Brief an die Römer. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer. 9. Auflage.) Göttingen 1899. (Cit. B. Weiss: Rom.).

——, Die Apostelgeschichte. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung. (Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur. Herausgegeben von O. von Gebhardt und A. Harnack. Band IX. 3, 4.) Leipzig 1893. (Cit. B. Weiss: Apostelgeschichte).

——, Die Evangelien des Markus und Lukas. (Kritisch-exegetischer Kommentar über des Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer. 9. Auflage.) Göttingen 1901. (Cit. B. Weiss: Die Evangelien d. Mark. u. Luk.).

——, Die Geschichtlichkeit des Maskusevangeliums. (Biblische Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten. Herausgegeben von Boehmer und Kropatscheck.) Berlin 1895. (Cit. B. Weiss: Markusevang.).

——, Die Religion des Neuen Testaments. Stuttgart und Berlin 1903. (Cit. B. Weiss: Religion).

——, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. Siebente verbesserte Auflage. Stuttgart und Berlin 1903 (Cit. B. Weiss: Bibl. Theol.).

——, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. Dritter verbesserte Auflage. Stuttgart und Berlin 1897. (Cit. B. Weiss: Einl.).

——, J., Das älteste Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung. Göttingen 1903. (Cit. J. Weiss: Das ält. Evang.).

WEIZSÄCKER, C., Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. Dritte Auflage. Tübingen 1901. (Cit. Weizsäcker: D. apost. Zeitalt.).

——, Theologische Abhandlungen. Carl Weizsäcker zu seinem siebzigsten Geburtstage 11 Dezember 1892 gewidmet. Freiburg 1892. (Cit. Weizsäcker: Theol. Abhandl.).

WENDT, H. H., Die Apostelgeschichte. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer. 8. Auflage.) Göttingen 1899. (Cit. Wendt: Apostelgeschichte).

——, Die Lehre Jesu, Zweite Auflage. Göttingen 1901.

WERNLE, P., Die Anfänge unserer Religion. Tübingen 1901.

VETENSKAPSMAN, Jesus och kristendomen ur naturvetenskaplig och historisk synpunkt. Objektiv granskning. Stockholm 1873. (Cit. Vetenskapsman: Jesus.).

WINER, G. B., Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. Als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese bearbeitet. Siebente verbesserte und vermehrte Auflage, besorgt von G. Lünemann. Leipzig 1867. (Cit. Winer: Grammatik).

WREDE. W., Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Göttingen 1901. (Cit. Wrede: Messiasgeheimnis).

——, Paulus. (Religionsgeschichtliche Volksbücher herausgegeben von Fr. Michael Schiele-Marburg.) Halle a. Saale 1905. (Cit. Wrede: Paulus).

ZAHN, Th., Das apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. Erlangen 1893. (Cit. Zahn: Das apost. Symb.).

——, Das Evangelium des Matthäus ausgelegt. (Kommentar zum Neuen Testament herausgegeben von Theodor Zahn.) Zweite Auflage. Leipzig 1905. (Cit. Zahn: Matt.).

——, Der Brief des Paulus an die Galater ausgelegt. (Kommentar zum Neuen Testament herausgegeben von Theodor Zahn.) Leipzig 1905. (Cit. Zahn: Gal.).

——, Einleitung in das Neue Testament. I, II. Dritte, vielfach berichtigte und vervollständigte Auflage. Leipzig 1906, 1907. (Cit. Zahn: Einl.).

Tidskrifter.

B. d. Gl.:	Der Beweis des Glaubens.
B. forsk.:	Bibelforskaren.
B. z. F. chr. Th.:	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

Chr. W.:	Die christliche Welt.
D. Ev. Bl.:	Deutsch-Evangelische Blätter.
N. K. Z.:	Neue Kirchliche Zeitschrift.
R. Chr.:	Das Reich Christi.
T. f. kr. t. b.:	Tidskrift för kristlig tro och bildning.
Th. R.:	Theologische Rundschau.
Th. St. K.:	Theologische Studien und Kritiken.
Z. N. T. l. W.:	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
Z. w. Th.:	Zeitschrift für wissenschaftiche Theologie.

Bestämmandet av utgångspunkten.

Vintersemestern 1899 höll professor A. Harnack Berlin sina sexton populära föreläsningar över kristendomens väsen. Dessa voro just den vindpust, som gav den under askan glimmande elden kraft att slå ut i full låga. Röster höjdes såväl till försvar för som till kamp mot de i dessa föreläsningar uttalade åsikterna. Arbeten utkommo tid efter annan med titeln "kristendomens väsen". Man kämpade i vetenskapliga tidskrifter och i populärt hållna uppsatser. En väldig strid uppstod, som sträckte sina verkningar utanför Tysklands gränser. Tidens lösen var att få ett svar på frågan: vad är evangelium.

Nu skulle man kanske vara benägen att tro, att frågan om kristendomens väsen vore ny och att det vore ett nytt problem, som blivit uppkastat till besvarande av 20:de århundradets kristna. Så är dock ingalunda förhållandet. Frågan är egentligen lika gammal som kristendomen själv. Den stod till besvarande lika väl på Petri och Pauli tid som under vår egen tid. Och då evangelii budbärare trädde fram bland judar och hedningar för att förkunna den korsfäste Kristus, så var detta tal för judarne en förargelse och för grekerna en dårskap.[1] Striden härom kan liknas vid en eld. Understundom har man ej kunnat se elden, helst som den varit dold och skyddad. Men så har det blåst upp, och vinden har antänt de glimmande kolen samt givit den flämtande elden nytt liv.

---

[1] 1 Kor. 1: 23.

Då har striden om evangelii sanning rasat med förnyad styrka.

Men varav kan väl detta bero? Ytterst ligger detta i svaret, man ger på frågan: vad är evangelium. Evangelium var ju, vad Jesus förkunnade. Kärnpunkten i hans predikan var: gören bättring och tron evangelium (τὸ εὐαγγέλιον).[1] Men var skola vi finna detta evangelium? Jesus har ju icke lämnat någon skrift efter sig. På ett enda ställe omtalas, att Jesus skrev och då på jorden.[2] Men vad han skrev, veta vi ej. Vi hava icke ens den minsta rad av Jesu hand. I denna punkt är det en viss likhet mellan Jesus och Sokrates, ty den senare har ej heller lämnat någon skrift efter sig. Dock mena vi oss känna Sokrates' åsikter ganska väl, helst som vi hava tvenne lärjungar till honom, vilka redogjort för sin lärares åsikter.

Och i fråga om Jesus skulle vi ej vara i samma lyckliga ställning? Vi hava ju de fyra evangelierna. De äro, påstår man, från män, vilka hava hört och sett Jesus såväl vid hans gärningar som vid hans predikan. Ofta räkna vi ju det för en vinst att på så sätt få veta en persons lära. Och man kan ej säga, att därigenom bilden av Jesus skulle bliva oriktig eller denna skildring ensidigt färgad, då man ägde olika framställningar att hålla sig till. Tvenne äro författade av Jesu apostlar. De två återstående av apostlalärjungar.[3] Redan detta skulle båda gott för möjligheten att finna Jesu evangelium. Sålunda tyckes här vara en utgångspunkt given för framställandet av evangelium. Här skulle man kunna komma till insikt om vad evangelium är. Men vi kunna dock icke taga vår utgångspunkt i evangelierna, ty undersökningen skulle då bliva svävande och

---

[1] Mk. 1: 15.

[2] Jh. 8: 6 ff. Om äktheten av Jh. 7: 53—8: 11, se ZAHN: Einl. II, sid. 567 f.

[3] Matteus och Johannes voro apostlar, Markus och Lukas apostlalärjungar.

sakna just den säkra och fasta grundval, varpå man måste bygga. Våra evangelier hava nämligen blivit underkastade mycken kritik. Strauss[1] sökte upplösa de tre synoptiska evangeliernas historiskhet. Harnack[2] vill frånkänna Johannes' evangelium historiskt värde. Dock få ej de synoptiska evangelierna gälla såsom verkliga källor för Jesu lära enligt Harnack, ty man skall i dessa skilja "evangelium i evangelium"[3] eller kärnan från skalet. Och proberstenen för detta skiljande mellan skal och kärna är att ha "en öppen blick för det levande och en sann känsla för det verkligt stora, att kunna se det och skilja det från det tidshistoriska skalet". Vidare har kritiken flyttat fram tiden för evangeliernas författande. Må så vara, att kritiken skjutit ganska mycket över målet, då den nedflyttat tiden för evangeliernas skrivande till 2:dra århundradet, så återstår dock ett annat spörsmål att dessförinnan få besvarat, nämligen huruvida Paulus övat inflytande på innehållet i våra evangelier. Säkert i varje fall är, att våra synoptiska evangelier äro skrivna senare än flera av de paulinska breven. Pauli lärofamställning kan sålunda hava tryckt sin stämpel på innehållet i dessa evangelier och sålunda förvanskat det ursprungliga evangeliet.[4] Denna möjlighet finnes, om den också är en verklighet, är en sak, som kräver undersökning. Men redan denna möjlighet bör avskräcka oss från att taga utgångspunkten för en framställning av vad evangelium är i de synoptiska evangelierna. Härtill kommer ännu en annan sak, som måste tagas med i räkningen. Man har nämligen velat uppvisa källskrifter, varpå

---

[1] Se Zahn: Einl. II, sid. 193.

[2] Se Harnack: Krist. väs., sid. 27 och Chronologie, sid. 651—680, i synnerhet sid. 677. Dock citeras Jh. i Krist. väs., t. ex. Jh. 4: 48 å sid. 33; Jh. 14: 15 å sid. 90; Jh. 14: 28 å sid. 90; Jh. 20: 29 å sid. 110 m. fl. »Endast något litet kan man hämta från honom, och detta lilla med varsamhet».

[3] Se Harnack: Krist. väs., sid. 24.

[4] Se J. Weiss: Das ält. Evang., sid. 265 och H. J. Holtzmann: Neut. Theol. I, sid. 295.

våra evangelier skulle vila. Nu är man i denna punkt långt ifrån ense. Somliga antaga muntliga källor[1] för evangelierna, andra åter påstå, att dessa källor voro skriftligt upptecknade. Så upptäckte t. ex. Schleiermacher[2] i Matteus' evangelium logia, i Markus' evangelium urmarkus. Och bägge dessa åsikter leva fortfarande kvar. Baur[3] fann i Lukas' evangelium urlukas. Redan detta åstadkommer en stor svårighet, vilken bliver ännu större, när man betänker, att kritiken dels förutsätter en, två eller flera recensioner av samma evangelium, dels icke är fullt på det klara med vad dessa urkällor innehålla. Ty här äro åsikterna vitt skiftande och finnes spelrum för de mest olika hypoteser. Man saknar just den fasta grund, varpå man måste bygga en undersökning. Men om grunden är svag, så hänger allt liksom i luften. Därför kunna vi icke taga utgångspunkten för denna undersökning i de synoptiska evangelierna.

Vi måste söka en annan utgångspunkt. Månne vi kunna finna en sådan hos Paulus? "Paulus är", såsom Harnack[4] uttrycker sig, "den klaraste personligheten i urkristendomens historia". Han har lämnat efter sig skrifter, som vi kunna datera. Här finnes sålunda den säkra mark och den fasta grund, varpå vi kunna bygga denna vår undersökning. Här hava vi källor, vilkas värde och historiskhet få sökt förneka. Se, här ett företräde framför evangelierna, vilket icke kan skattas och värderas nog högt!

Dock möter oss även här en svårighet, vilken måste övervinnas. Här tränger sig nämligen den frågan på, om Paulus rätt uppfattat Jesu evangelium eller om han missförstått detsamma. Se, där ett nytt problem! Som-

---

[1] Se Godet: Inledning t. ev., sid. 368, 419, 559.

[2] Se Schleiermacher: Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien. Th. St. K. 1832, sid. 735—768 och Einl., sid. 238 ff.

[3] Se Baur: Christenthum, sid. 73 ff.

[4] Se Harnack: Krist. väs., sid. 119.

liga[1] hava nämligen framställt Paulus såsom en evangelii fördärvare. Mycket förekommer hos Paulus, som knappast eller alls icke finnes hos Jesus och tvärtom. Därför mena de sig vara berättigade att kalla Paulus för "kristendomens andre stiftare".[2] Andra åter draga icke denna slutsats. Paulus talar visserligen på flera ställen i sina brev om sitt evangelium[3], sätter detta i motsats till ett annat slags evangelium[4] och skiljer mellan evangelium för de oomskurna och evangelium för de omskurna[5], men häri vilja de ej se något bevis för att Paulus förändrat Jesu evangelium. Tvärtom skall Paulus vara den, som rätt uppfattat och rätt utlagt detsamma. Ja, till och med de som erkänna, att det finnes stora olikheter mellan Pauli och Jesu evangelieförkunnelse, vilja dock ej instämma däri att hedningarnes apostel missuppfattat och misstolkat sin Herre och Mästare[6]. Och i detta omdöme tyckes även Harnack enligt följande yttrande instämma, då han säger:[7] "Det stora flertalet av dem, som kommit i hans närhet, betygar, att han i själva verket har varit den, som förstått Mästaren och fortsatt hans verk. Detta omdöme är väl grundat. De, vilka anklaga honom såsom en fördärvare, ha aldrig försport en fläkt av denne mans ande; de se hos honom endast formen och teorierna. De, vilka vare sig prisa eller kritisera honom såsom religions-

---

[1] Så t. ex. LAGARDE: »dass von Paulus aus keine Wissenschaft eine Brücke rückwärts zu dem Meister habe», se VISCHER: Jesus und Paulus. Th. R. 1905, sid. 130.

[2] »Aus all dem folgt nun durchaus, dass Paulus als der zweite Stifter des Christentums zu betrachten ist», se WREDE: Paulus, sid. 104.

[3] Rom 2:16; 16:25; 1 Kor. 15: 1; 2 Kor. 4:3; 11: 4; Gal. 1: 11; 2: 2.

[4] Gal. 1: 6.

[5] Gal. 2: 7.

[6] Så t. ex. WELLHAUSEN: »Trotz allen Schlacken, die ihm anhaften, ist er in Wahrheit derjenige gewesen, der das Evangelium verstanden und seine Konsequenzen gezogen hat», se VISCHER: Jesus und Paulus. Th. R. 1905, sid. 129 f.

[7] Se HARNACK: Krist. väs., sid. 119.

stiftare, måste låta honom i den viktigaste punkten vittna emot sig själv och förklara det medvetande, som uppburit och styrkt honom, för en illusion. Emedan vi icke vilja vara visare än historien, vilken känner honom endast såsom Kristi missionär, emedan hans egna ord klart utsäga, vad han ville vara och var, uppfatta vi honom såsom Jesu lärjunge, såsom den apostel, vilken icke allenast arbetat mera, utan även uträttat större ting än alla de andra.“

Emot detta här ovan citerade yttrande av Harnack angående förhållandet mellan Paulus och Jesus kunna vi sätta samme författares definitioner på det evangelium, Jesus förkunnat, och på det evangelium, Paulus predikat. Innehållet i det förra sammanför Harnack i tre kretsar.[1] „Varje krets är så beskaffad, att den innehåller hela läran. I var och en av dem kan denna därför fullständigt framställas.

1. Guds rike och dess tillkommelse.

2. Gud Fadern och varje människosjäls oändliga värde.

3. Den bättre rättfärdigheten och budet om kärleken.“

Evangelii innehåll är sålunda: „Gud och själen, själen och hennes Gud“, ja, „ingenting främmande får tränga sig in däri“,[2] d. v. s. störande komma mellan Gud och själen. Därför kan naturligen Jesus ej själv hava haft någon plats i sin evangelieförkunnelse. Slutsatsen måste bliva: „Icke Sonen utan Fadern allena hör till evangelium, sådant Jesus har förkunnat det.“[3] Men huru olikt detta Jesu evangelium är ej det, som Paulus förkunnade. Harnack definierar det senare på följande sätt:[4] „Det var Paulus som bestämt uppfattade evangelium så, att det är budskapet om den skedda förlossningen och den redan närvarande saligheten. Han förkunnade den korsfäste och uppståndne

[1] Se Harnack: Krist. väs., sid. 46.
[2] Se Harnack: Krist. väs., sid. 100.
[3] Se Harnack: Krist. väs., sid. 101.
[4] Se Harnack: Krist. väs., sid. 119.

Kristus, som har berett oss tillträde till Gud och därmed rättfärdighet och frid“. Jesus har sålunda enligt Harnack förkunnat Fadern allena. Jesu lära var ej något nytt. Jesus var ingen grundläggare utan endast en reformator, som hade att göra det gamla “rent och kraftfullt“. Mycket fanns hos judarne “övervuxet, grumlat, förvridet, gjort overksamt och berövat sitt allvar“ [1]. Jesus har just renat och rensat källan, så att vattnet frambröt rent och klart. Paulus åter har gjort Jesus Kristus till huvudsaken i sitt evangelium. Han har sålunda infört något främmande mellan Gud och människosjälen. Harnack är mån om att uppvisa, att Jesu evangelium ej innehöll detta. Dock skall Paulus hava förstått Mästaren och fortsatt hans verk. Se, där en sak, som måste undersökas, ty man kan icke såsom Harnack stanna vid ett både — och! I denna punkt kunna vi ej finna annat än en direkt motsägelse hos Harnack.

Vidare hava vi att angiva planen och gången för denna undersökning av vad evangelium är. Vi taga, såsom ovan blivit sagt, vår utgångspunkt hos Paulus. Vi söka sedan visa, vad Pauli evangelium är samt varifrån han fått detta sitt evangelium. Vidare vilja vi undersöka, om man kan tala om någon meningsskiljaktighet mellan Paulus och urapostlarne i fråga om evangelium. Om därvid ingen sådan kan uppvisas, så kunna vi gå till den urapostoliska evangelieförkunnelsen och undersöka densamma. Men denna förkunnelse började omedelbart efter Jesu himmelsfärd och i Jerusalem, varför denna måste ytterst och allenast leda sina rötter upp till Jesu egen förkunnelse. Sålunda komma vi fram till Jesu eget evangelium eller rättare sagt till det evangelium, som Jesus har förkunnat.

---

[1] Se Harnack: Krist. väs., sid. 44.

Pauli evangelium.

Källor.

Utgångspunkten taga vi hos Paulus. Vi hava här ovan redogjort för skälen därtill. Men innan man kan lämna en klar framställning av Pauli evangelium, fordras det dock att klargöra, vilka skrifter som äro författade av honom, ty på dessa måste ju undersökningen i ett fall som detta grunda sig. Det gäller sålunda att först bestämma källorna för att sedan kunna lämna en redogörelse av Pauli evangelium.

I vårt Nya testamente bära 13 brev Pauli namn. Men äro väl alla dessa brev äkta? Om så icke är förhållandet, vilka kunna vi då anse vara författade av Paulus? Mycken strid har utkämpats rörande de paulinska breven för att avgöra deras äkhet. Så ansåg t. ex. Tübingerskolan[1] endast de fyra paulinska huvudbreven, skrivna till kristna församlingar i Rom, Korint och Galatien, för äkta. Alla övriga gällde för oäkta och kunde sålunda icke tjäna till grundval för en framställning av innehållet i Pauli evangelium. Länge delade flera exegeter denna Tübingerskolans åsikt, men så småningom visade sig åtskilliga kritiker[2] tveksamma beträffande denna uppfattning. Man nöjde sig icke med att blott minska antalet på de paulinska breven och anse endast de fyra huvudbreven för fullt säkra och autentiska, utan man ville ock taga bort dessa

---

[1] Se Baur: Christenthum, sid. 53, 57, 62.

[2] Så t. ex. Br. Bauer, Pierson, Loman, Steck, Gloël, van Manen

för att så frånsäga Paulus författarskapet till breven överhuvud. Men med vilka skäl detta sker och med vilken rätt och sannolikhet man så förfar, skola vi nu söka uppvisa.

Pauli brev skulle icke vara författade förr än i 2:dra århundradet, ty man kan icke förstå Pauli uppfattning av Jesus, om man ej sätter dessa skrifter längre fram i tiden. Det är kristologien, läran om Kristi gudom och preexistens, som skulle vara beviset därför. Vidare skulle andra skrifter förutsättas såsom bekanta för de paulinska breven, vilka skrifter möjligen författats först efter Pauli död. Men tendensen är icke att göra tiden stor mellan Pauli brevs författande och Jesus, utan till och med de, som medgiva en divergens i denna punkt mellan Paulus och Jesus, våga dock ej förlägga de paulinska huvudbreven till 2:dra århundradet. Ja, man har till och med gått till den motsatta ytterligheten, då man menat, att "die Christologie fast fertig war, ehe Jesus auf die Erde kam."[1] Besinnar man dock, att de apokalyptiska bilderna[2] av en himmelsk messiaskonung äro mycket oscillerande och växlande, så torde den frågan vänta på svar, huru Paulus kunnat få en så bestämd bild af Jesus, i synnerhet som denna bild icke sammanfaller helt med någon av de oss bekanta messiasbilderna. Och vidare skall denna undersökning uppvisa, att redan de synoptiska evangelierna tillägga Jesus en ställning, som vida höjer honom över varje människa, att Jesus aldrig jämställer sig med människor, utan "wenn wir Jesus sehen, wie er ist, dann finden wir ihn nie auf unserer Seite, er steht immer dort, wo unser Gewissen steht, uns gegenüber, und er klagt uns mit ihm an[3]."

Men Pauli skrifter förutsätta andra skrifter, vare sig nu dessa äro hedniska, judiska eller kristliga. Nu är det

---

[1] Så Weinel, se Grützmacher: Jesusbild, sid. 21.

[2] Se Feine: Paulus, sid. 37 f., Fries: Jesu lif, sid. 24 f. och Schürer: Geschichte, sid. 522 ff.

[3] Se Haussleiter: Jesus Christus f. u. Z., sid. 190.

alltid en svårighet att datera äldre skrifter. Denna svårighet vidlåder i ännu högre grad de judiska alstren än Pauli brev. Vidare bör man taga fasta på, att likhet ej är detsamma som överensstämmelse[1] och att överensstämmelse icke med nödvändighet förutsätter litterär avhängighet. Ett belysande exempel därpå finnes i 1 Kor. 15: 54, som är ett citat från Jesaia 25: 8. Texten[2] lyder i vår grekiska bibel: κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος. Den hebreiska texten åter läser בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח. Således verbet i aktivum. Därför översätter ock LXX κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας. Den grekiska texten i det Nya testamentet följer icke LXX utan Teodotion, vilken dels läser verbet i passivum dels översätter לָנֶצַח med εἰς νῖκος. Teodotion[3] levde i 2:dra århundradet. Alltså skulle här vara ett bevis för att 1 Kor. är skrivet i 2:dra århundradet. Men slutsatsen är felaktig, ty dels läser Aquila εἰς νῖκος, dels betyder נֶצַח[4] segra i arameiskan och feniciskan, dels finnes ingen vidare överensstämmmelse mellan Pauli brev och Teodotion, varför bägge kunna hava en föregångare i en äldre källa, från vilken de bägge hämtat citatet.[5]

Dock hava vi här endast sökt kullkasta motståndarens negativa skäl, medan vi dock hava flera positiva bevis, som vittna för att Pauli huvudbrev äro skrivna under 1:sta århundradet. Därför tala breven själva. Striden i breven rör frågorna om lagens hållande och omskärelsens nödvändighet. Och kampen om dessa frågor låter lättare förklara sig under en tid, då kristendomen låg i strid med judendomen, än i 2:dra århundradet, då vi icke höra talas om någon sådan.[6] Breven bära Pauli namn och äro erkända till och med i respektive städer, till vilka de äro skrivna. Detta vittnar för huvud-

---

[1] Se CLEMEN: Paulus I, sid. 12.
[2] Se BACHMANN: 1 Kor., sid. 472, Anm. 1.
[3] R. E. pr. Th. K. 3, sid. 23.
[4] Se BUHL: Jesaja, sid. 379, Anm. 3.
[5] Se CLEMEN: Paulus I, sid. 65.
[6] STECK antager dock en sådan, se GODET: Rom. II, sid. 543.

brevens äkthet.[1] Marcion känner 10 av Pauli brev. Däribland äro ock de fyra huvudbreven. Som Marcion vill befria dessa brev från förmenta interpolationer, så visar detta, vilket högt anseende dessa brev redan då måste hava åtnjutit. Ja, redan då fanns inom den kristna kyrkan en fast samling[2] av Pauli brev. Det är denna samling, Marcion vill rena och befria från förmenta judiska inflickningar. Betänker man vidare, att Pauli huvudbrev citeras av flera bland de apostoliska fäderna,[3] så måste man förlägga deras författande före år 100. Tager man ytterligare hänsyn till att dessa brev åberopas av apostoliska författare, vilka levde under olika tider och på olika platser, så finner man lätt, huru viktiga Pauli huvudbrev varit för den kristna kyrkan och huru väl betygade de äro.

De paulinska huvudbreven äro alltså författade i 1:sta århundradet. Men därmed hava vi ej visat, att Paulus är författaren till dessa brev. Man har sagt, att det icke finnes överensstämmelse mellan Pauli fyra huvudbrev å ena sidan samt apostlagärningarna och evangelierna å andra. För att nu avhjälpa denna brist kan man välja två vägar. Antingen kan man anse apostlagärningarna vara felaktiga och ohistoriska samt skrivna i konciliatoriskt intresse, varför dessa omtala Pauli resor till Jerusalem,[4] eller ock räkna de paulinska huvudbreven för oäkta och kritisera dem medelst uppgifterna i apostlagärningarna. Detta sista sätt anlitas av flera moderna kritiker.[5] Vidare tager man anstöt av otydligheten i breven, drager slutsatser på grund av argu-

[1] 3 Kor. erkändes paulinskt inom den syriska och armeniska kyrkan, och breven till Laodicea och Alexandria kände man ej på dessa orter, men en romersk skriftställare känner dem, se ZAHN: Einl. I, sid. 193, 114.

[2] R. E. pr. Th. K. 9, sid. 781.

[3] Se B. WEISS: Rom., sid. 33, BACHMANN: 1 Kor., sid. 20 f. och SIEFFERT: Gal., sid. 26.

[4] Se B. WEISS: Einl., sid. 542.

[5] Se B. WEISS: Einl., sid. 545.

mentum e silentio och förklarar sålunda, att Paulus ej kan vara författare till de fyra huvudbreven.

Men vi kunna ej instämma i denna slutsats. Vi hava nämligen sett, hurusom under Tübingerskolans tid apostlagärningarnas historiskhet betvivlades och kritiserades med tillhjälp av Pauli brev. Nu däremot betvivlas Pauli brevs historiska värde och kritiseras med stöd av apostlagärningarnas uppgifter. Häri visar sig sålunda en godtycklighet. Vidare skola vi taga i betraktande de olika anledningar, som framkallat brevens författande, och de skilda intressen, som apostlagärningarna och Pauli brev förfäkta. De förra äro mera historiska. Redan inledningen till Lukas' evangelium visar detta. De taga medvetet fasta på orsakssammanhanget[1], hava anknytningspunkter i profanhistorien[2] och uppvisa, att det ej behöver råda någon konflikt mellan staten och kristendomen[3]. Pauli brev däremot äro tillfällighetsskrifter med lokala och personliga intressen[4]. Ofta rättas historiska misstag[5]. Därvid komma endast de fakta och tilldragelser till tals, vilka motståndarne missuppfattat. Därför förutsätter Paulus mycket såsom bekant för brevens läsare. Tager man därjämte fasta på brevens djupa originalitet och deras skarpt individuella prägel samt det sedliga allvar och den sant uppriktiga anda, som röja sig i desamma, så måste man tillskriva Paulus författarskapet till de fyra huvudbreven. Otydligheten kan ej anföras såsom bevis mot äktheten, ty denna beror på att vi ej fullt känna den historiska bakgrunden. Brevens författare kan ej hava något skäl att dikta tilldragelser eller anföra personers namn, vilka ej äro kända för läsarne, ty i så fall skulle han väntat kritik. Därpå lämnar det s. k. 3 korinterbrevet ett

---

[1] Apg. 11: 19.
[2] Apg. 11:28; 13:7; 18:2, 12
[3] Se Zahn: Einl. II, sid. 385 f.
[4] 1 Kor. 7:25; 8:1; 12:1; 16:12.
2 Kor. 1:15—18; Gal. 1:6—2:21.

belysande exempel.[1] Men är det så, att vi på flera ställen ej fullt känna den historiska bakgrunden, kunna vi ock förstå, att argumentum e silentio är av föga värde. Tystnad kan tjäna såsom bevis lika väl för som emot saken i fråga. Därför kunna dessa bevisföringar hava föga värde.

Man har sökt kritisera de paulinska huvudbreven medelst varandra. Framför allt har detta skett med romare- och galaterbreven. De behandla ju samma ämne. Galaterbrevet skulle i mångt och mycket vara beroende av romarebrevet. Men likheten i dessa bägge brev kan bero på att samma ämne behandlas och att samma motståndare angripas. Därför måste ju samma tankar delvis återkomma. Men detta hindrar dock icke, att tankarna förekomma i de skilda breven i olika sammanhang. Må vara, att vi spåra en viss likhet mellan de båda breven, så kunna vi ej underlåta att framhålla en bestämd skillnad dem emellan.[2] Romarebrevet är skrivet från synpunkten av rättfärdigheten genom tron, galaterbrevet åter ser saken från den kristnes frihet. Det förra är lugnt och utförligt, det senare åter innehåller endast skisser i djärva drag. En häftig och skarp ton genomgår detsamma. Romarebrevet är positivt didaktiskt, galaterbrevet åter polemiskt apologetiskt. Historiska notiser rörande Pauli liv saknas nästan helt och hållet i romarebrevet,[3] i galaterbrevet stå de åter i dess första och andra kapitel. Hälsningar och meddelanden, t. ex. om Febe, förekomma i brevet till Rom och fylla nästan hela det sista kapitlet, i galaterbrevet förekomma ej sådana och hälsningen inskränkes till några få verser. På grund av allt detta kunna vi ej instämma i det påståendet att frånkänna Paulus författarskapet till galaterbrevet.

---

[1] Se sid. 11, Anm. 1.
[2] Se SIEFFERT: Gal., sid. 21.
[3] Några förekomma dock i Rom. 15: 22—33.

Må så vara, att de fyra huvudbreven äro författade av Paulus, hindrar detta dock ej, att ändringar kunnat ske med texten. Det kan nämligen finnas interpolationer, randanmärkningar och bladförväxlingar. Striden gäller sålunda icke brevens äkthet utan deras integritet och enhetlighet. Men då uppkommer den frågan, som måste besvaras: när skola väl dessa ändringar med texten hava skett? Man kan tänka sig två möjligheter. Antingen har det skett mycket sent eller också redan i 1:sta århundradet. Den förra möjligheten avvisas genom alla handskrifters samstämmiga vittnesbörd beträffande texten till de paulinska huvudbreven. Och ehuru dessa handskrifter härstamma från Egypten, Mindre Asien, Syrien, Grekland och Italien, förråda de dock ingen osäkerhet i fråga om texten och visa på ett enhetligt ursprung. Kan man sålunda ej godkänna den första möjligheten, så skola vi nu pröva, om vi kunna förutsätta, att dessa textändringar skett mycket tidigt. Detta måste vi antaga, helst som samtliga kända textrecensioner äro lika. Men till och med denna möjlighet kunna vi ej erkänna. Pauli brev äro skrivna till församlingar, inom vilka flera församlingsmedlemmar länge levde och kunde korrigera de ändringar, de må nu vara interpolationer, randanmärkningar eller bladförväxlingar, vilka hade skett med texten. Likaledes kunde dessa församlingar pröva uttryckssättet och bedöma tankarnas äkthet, varför det vore fara att bliva upptäckt, om någon skulle hava vågat ändra texten. I så fall hade en strid uppkommit, som icke spårlöst skulle hava gått förbi utan blivit överlämnad åt historien. Därom veta vi dock intet.

Källorna för vår framställning av Pauli evangelium äro alltså de fyra huvudbreven till de kristna församlingarna i Rom, Korint och Galatien. Den föregående undersökningen har visat dessa brevs äkthet och integritet. Och detta resultat överensstämmer även med Harnack[1], vil-

---

[1] Se HARNACK: Chronologie, sid. 238.

ken erkänner Paulus vara författare av breven till församlingarna i Rom, Korint, Galatien och Filippi samt av 1:sta brevet till Tessalonike. Huru strängt han därvid dömer den, som t. ex. nekar 1:sta korinterbrevets äkthet, visar följande yttrande:[1] "Aber die Mehrzahl ist echt und wer einen Brief wie den ersten Korinthierbrief für unecht erklären kann, wer nicht sieht, dass er Abschnitt für Abschnitt wirklich in der Situation entstanden ist, aus der er stammen will, dem ist die Fähigkeit abzusprechen in geschichtlichen Urkunden zwischen Wahrem und Falschem zu unterscheiden."

Innehållet i Pauli evangelium.

I ett kapitel av dessa huvudbrev redogör Paulus kort och pregnant för innehållet i sitt evangelium. Detta sker i 1 Kor. 15: 3—8[2]. Den grekiska texten lyder: v. 3 παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, v. 4. καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, v. 5 καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα[3] τοῖς δώδεκα·[4] v. 6 ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν· v. 7 ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα[5] τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· v. 8 ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι

[1] Se Harnack: Über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Chr. W. 1905, sid. 318.

[2] Om detta kapitels äkthet, se Clemen: Paulus I, sid. 64 f., 73 f.

[3] ℵ och A. läsa ἔπειτα.

[4] D*. F. G. It. Syr. pesch. läsa καὶ μετὰ ταῦτα τοῖς ἕνδεκα. Detta blott ett överflödigt korrektur, se Bachmann: 1 Kor., sid. 436, Anm. 1 och Ahlberg: Apostlar, sid. 71 f. Holsten åter vill stryka det senare ledet såsom återkommande i v. 7. Men det är fel att sätta likhetstecken mellan de tolv och alla apostlarne, se Heinrici: 1 Kor., sid. 445, Anm. 2 och Ahlberg: Apostlar, sid. 75—82.

[5] ℵ och A. läsa ἔπειτα.

ὤφθη κἀμοί. Såsom evangelii innehåll angiver Paulus sålunda: 1. att Kristus dött för våra synder enligt skrifterna och 2. att han blifvit begraven men uppstått på den tredje dagen enligt skrifterna samt uppenbarat sig. Detta är det kortaste innehållet av Pauli evangelium. Denna sin[1] evangelieförkunnelse vill han meddela ἐν πρώτοις. Men vad betyda dessa ord? Man kan översätta dem såsom syftande antingen på tiden med inter prima[2] eller ock på innehållet med inter principua.[3] Man skulle måhända kunna förena dessa bägge översättningar, så till vida som man vid varje undervisning börjar med det förnämsta och väsentliga.[4]

En egendomlighet för texten i 1 Kor. 15: 3 ff. framträder i konstruktionsändringen i vers 6. Satserna i de föregående verserna 3—5 hava alla varit beroende av verbet παραδίδωμι och inledda med ὅτι, men från och med vers 6 övergår konstruktionen från bisatser till huvudsatser. Anledningen därtill kan icke vara, att Paulus i vers 6 ff. för första gången skulle omtala uppenbarelserna för den kristna församlingen i Korint, ty något bevis för sanningen i detta påstående kan man ej lämna. Lika litet kunna verserna 4—5 vara en i missionspredikan använd bestämd formel,[5] ty i sådana formler pläga ej en dylik upprepning av ὅτι eller av tidspartiklar förekomma.[6] Verserna 6—8 höra faktiskt till verbet i vers 3, fastän de formellt ej äro beroende därav. Det sannolikaste skälet till denna ändring har man att söka däri att författaren vill undvika det stereotypa ὅτι, vilket förekommer i texten fyra gånger och skulle ytterligare hava mött fyra gånger, om ej konstruktionen ändrats.

---

[1] Jfr dessa verser med vers 1 f.

[2] Se Stave: Om aposteln Pauli förhållande till Jesu historiska lif och lära. B. forsk. 1890, sid. 8.

[3] Se Kolmodin: Bibl. fr., sid. 13.

[4] Se A. Seeberg: Der Tod Chr., sid. 179.

[5] Se A. Seeberg: Das Ev. Chr., sid. 39.

[6] Se Bachmann: 1 Kor., sid. 431 f.

[7] Se Godet: Kor., sid. 631.

Pauli evangelium innehåller sålunda dessa tvenne här ovan nämnda väsentliga grundfakta, vilka återkomma i alla hans huvudbrev. Vi skola nu närmare undersöka, vad Paulus menar med att Kristus dött efter skrifterna, för att därpå granska, huru denne fattar Jesu uppståndelse. Vi vända oss sålunda först till Jesu död.

Jesu död.

Kristus har dött för våra synder enligt skrifterna, säger Paulus i 1 Kor. 15: 3. Döden kom över människan,[1] därför att denna föll i synd. Syndens sold är döden.[2] Men Jesus hade ingen synd enligt Paulus.[3] Alltså kan hans död icke ses under synpunkten av en naturnödvändighet. Jesu död kan icke hava sin orsak i det judiska folkets hat och bitterhet emot honom och ännu mindre i den romerska överhetens vankelmod eller skuggrädsla, utan Kristus dog enligt skrifterna. Dessa skrifter kunna blott vara Gamla testamentets skrifter, vilka skulle ha omtalat och förutsagt Kristi död. Denna Jesu död uppfattas dels såsom hans egen gärning, varigenom han givit sig själv eller sitt liv,[4] dels åter såsom ett lidande, vilket Gud låtit komma över honom.[5] I denna död visar Jesus såväl lydnad mot Fadern[6] som kärlek till människorna.[7] Ja, Gud själv visar i denna Kristi död på ett särskilt sätt sin kärlek emot de syndiga människorna.[8]

Paulus ser Kristi död under synpunkten av offer. Han använder på Kristus dels bilden av det slaktade

[1] Rom. 5: 12 ff.
[2] Rom. 6: 23.
[3] 2 Kor. 5: 21.
[4] Gal. 1: 4; Rom. 5: 6 f.
[5] Rom. 4: 25; 8: 32; 2 Kor. 5: 21.
[6] Rom. 5: 19; Gal. 1: 4.
[7] Gal. 2: 20; 2 Kor. 5: 14 f.
[8] Rom. 5: 8; 8: 39.

påskalammet i 1 Kor. 5: 7 dels åter benämningen soningsoffer i Rom 3: 25. Visserligen har man[1] påstått, att Paulus kommit att använda uttrycket: "Vårt påskalamm är slaktat", genom bilden av surdegen om synden. Men snarare har man att söka anledningen till detta uttryck däri att Kristus blev dödad vid påsken. Det finnes sålunda tvenne jämförelsepunkter mellan påskalammet och Kristus.[2] Den första och egentligaste jämförelsepunkten är den, att båda blevo slaktade, och den andra den, att bägge fordra surdegens undanröjande. Och liksom påskalammets blod skyddade israeliterna för mordängeln, så skall Kristi blod skydda oss. Men Paulus anser Jesu död vara även ett soningsoffer. Han använder ordet ἱλαστήριον.[3] Men huru skall detta ord översättas? Man har givit tre olika översättningar: 1. nådastol, 2. soningsmedel och 3. soningsoffer. För den första översättningen har man anfört flera bevis.[4] LXX översätter nämligen hebreiskans כַּפֹּרֶת med ἱλαστήριον. I Hebr. 9: 5 förekommer detta ord såsom benämningen på nådastolen i det allra heligaste.[5] En annan grund till denna översättning har man velat finna i verbet προτίθημι, vari προ- kan avse dels rummet dels tiden.[6] Dock kan man invända mycket mot översättningen nådastol. I Hebr. 9: 5 försvaras denna översättning av sammanhanget. Men därav följer icke med nödvändighet, att ett ord skall hava samma betydelse hos en författare vid varje tillfälle eller att olika författare skola använda ett ord i samma betydelse. Vidare måste bestämda artikeln stå framför ἱλαστήριον, om ordet skall översättas med nådastol.[7] Ser man på ordet i och för sig självt, så skulle den närmaste översättningen vara

---

[1] Se A. Seeberg: Der Tod Chr., sid. 204.
[2] Se Bachmann: 1 Kor., sid. 224 f.
[3] Rom. 3: 25.
[4] Se H. Cremer: Wörterbuch, sid. 508 f.
[5] Se H. Cremer: Wörterbuch, sid. 510.
[6] Se Godet: Rom. I, sid. 303.
[7] Se B. Weiss: Bibl. Theol., sid. 305, Anm. 10.

soningsmedel, helst som slutet -ηριον har instrumental betydelse.[1] Dock får detta soningsmedel genom orden ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι visserligen icke en direkt men väl indirekt beskrivning, vilken i sak icke kan säga annat än, att soningsmedlet är ett soningsoffer.

Vad verkan tillskriver nu Paulus Jesu död? Den verkar friköpande. Paulus använder verben ἀγοράζω[2] eller ock dess sammansättning ἐξαγοράζω.[3] Över dem som antingen överträda lagens bud eller ock göra fåfänga försök att genom lagens hållande bliva rättfärdiga inför Gud, vilar lagens förbannelse. Nu kan dock ingen genom lagen bliva rättfärdig inför Gud.[4] Därför drabbar lagens straff alla, som hava att lyda densamma. Gud har nämligen bundit överträdelse och straff vid varandra.[5] Men såsom det yttersta straffet räknas döden. Dessa straff liknar Paulus vid en fångenskap, vari alla människor äro och varur de icke kunna befria sig själva. Kristus har genom sin död friköpt oss från denna lagens förbannelse,[6] säger Paulus. Huru detta skedde, omtalar han genom participialsatsen γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα.[7] Dock nämner Paulus icke, huru Kristus kunnat bli en förbannelse. Icke heller omtalar han i 2 Kor. 5: 21, huru Kristus i sin död blev av Gud gjord till synd. För att verkställa vårt friköpande ur denna lagens fångenskap har Kristus måst betala ett pris, vilket aposteln säger i 1 Kor. 6: 20 och 7: 23 vara dyrt (τιμῆς).

Jesus Kristus har vidare genom sin död verkat καταλλαγή.[8] Verbet καταλλάσσω konstrueras olika i profan-

---

[1] Se WINER: Grammatik, § 16: 2.

[2] 1 Kor. 6: 20; 7: 23.

[3] Gal. 3: 13; 4: 5.

[4] Gal. 3: 11.

[5] Se H. J. HOLTZMANN: Neut. Theol. II, sid. 48 f.

[6] Se RITSCHL: Chr. Lehre, sid. 250, som skiljer mellan Gottesfluch und Gesetzesfluch, se däremot B. WEISS: Bibl. Theol., sid. 304, Anm. 7 och BENSOW: Versöhnung, sid. 243.

[7] Gal. 3: 13.

[8] Rom. 5: 11.

och bibelgrekiskan. I den förra är gud eller gudomen objektet och människan subjektet, i den senare är gud subjektet och människan objektet.[1] Vid passiv konstruktion blir därför människan subjekt och ordet gud sättes i dativ.[2] Nya testamentet, som använder den aktiva konstruktionen, vill visa, att initiativet vid försoningen är att finna å Guds sida. Gud och människan stodo såsom fiender emot varandra. Ordet ἐχθρός kan i profangrekiskan hava dels passiv dels åter aktiv betydelse.[3] Nu söka visserligen många giva ordet ἐχθρός i bibelgrekiskan aktiv betydelse,[4] varigenom man vill angiva, att människan är fientligt stämd mot Gud. Dock synes detta icke vara riktigt, helst profangrekiskan känner bägge betydelserna. Vidare säger Paulus i Rom. 11: 28, att efter evangelium äro judarne fiender för eder skull, men efter utkorelsen äro de älskade för fädernas skull. Ordet ἀγαπητοί vill tillkännagiva, att Guds kärlek vilar över dem. Ordet tages sålunda i passiv betydelse. Men då fordrar parallellismen, att ἐχθροί i versens första hälft tages i samma betydelse. Då nu Guds fiendskap icke riktar sig mot människan såsom sådan utan mot henne såsom fallen i synd, så uteslutes icke nåden. Nej, nåden måste tvärtom söka ett sätt att få bort orsaken till denna fiendskap, vilket skedde, därigenom att Gud i Kristus försonade världen med sig. Sedan det förut hade rått fiendskap mellan Gud och världen eller människorna, så inträdde nu genom Jesu Kristi död ett fridsförhållande. Men huru kunde detta ske? Jo, Paulus säger: därigenom att Gud μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν.[5]

Slutligen säger Paulus, att Kristi död verkar ἀπο-

---

[1] 2 Kor. 5: 18 f.
[2] 2 Kor. 5: 20; Rom. 5: 10.
[3] Se H. Cremer: Wörterbuch, sid. 450.
[4] Se H. Cremer: Wörterbuch, sid. 450.
[5] 2 Kor. 5: 19.

λύτρωσις.[1] Detta ord betyder befrielse eller återlösning. Därvid skulle man se endast på själva resultatet[2] utan att fästa sig vid ordets bildning, ty dels ingår i detsamma ordet λύτρον dels är ordet bildat av verbet λυτρόω. Betänker man, att Paulus använder verbet köpa eller friköpa för att beskriva Kristi verk, så måste man vid ordet ἀπολύτρωσις hos Paulus icke blott tänka på själva resultatet av Kristi död såsom en befrielse utan ock se, huru denna befrielse försiggått. Den har nämligen skett under formen av ett friköpande, varför ock ordet ἀπολύτρωσις användes. I detta ord sammanfattas sålunda de bägge tankarna, nämligen att Kristus genom sin död å ena sidan sonat syndens skuld och å andra brutit syndens makt. Den senare tanken vill man oftast inlägga i ordet ἀπολύτρωσις, men H. Cremer har med rätta fäst uppmärksamheten på att det ock innebär "eine Befreiung aus der Schuld- und Gerichtsverhaftung."[3]

Kristus har dött för oss eller till vårt bästa. Paulus använder uttrycket ὑπὲρ ἡμῶν.[4] I detta uttryck ligger dock icke direkt föreställningen om ställföreträdareskapet innesluten, ty i så fall hade prepositionen ἀντί bort användas i stället för ὑπέρ.[5] Denna senare preposition växlar hos Paulus till och med i samma uttryck med prepositionen διά.[6] Men Jesus behövde enligt Paulus icke dö. Dock dör han för att därigenom befria människorna och återförena dem med Gud. Men härav måste det med nödvändighet följa, att denna död var ställföreträdande. Gud har gjort den, som icke visste av synd, till vårt bästa till synd, på det att vi skulle vara Guds rättfärdighet i honom.[7] Den syndfries

---

[1] Rom. 3: 24; 1 Kor. 1: 30.
[2] Se A. Seeberg: Der Tod Chr., sid. 218.
[3] Se H. Cremer: Wörterbuch, sid. 674 och H. J. Holtzmann: Neut. Theol. II, sid. 107.
[4] 1 Kor. 15: 3 jfr Rom. 5: 6; 2 Kor. 5: 14 f.; Gal. 3: 13.
[5] Se A. Seeberg: Der Tod Chr., sid. 215.
[6] Rom. 14: 15; 1 Kor. 8: 11.
[7] 2 Kor. 5: 21.

behandling såsom syndare är alltså det medel, varigenom syndarnes behandling såsom syndfria förverkligas. I Kristus var så att säga mänsklighetens synd koncentrerad, varför ock Guds vrede träffade honom. Kristus gjorde därigenom vår sak till sin, eller med andra ord, han led döden ställföreträdande. Samma uppfattning möter i 2 Kor. 5: 14, där det heter, att om en dött till förmån för alla, så äro de alla döda. Satsen skulle sakna mening, om ej döden tänktes ställföreträdande.[1] Att ställföreträdareskapet skymtar fram i Gal. 3: 13, visar ordalydelsen, ty därigenom kunde Kristus vinna åt sitt folk befrielse från lagens förbannelse. Vidare har aposteln sett Kristi död under offrets synpunkt och i synnerhet under soningsoffrets. Då nu offerkulten i Gamla testamentet visar på ställföreträdandets idé, så måste Paulus hava sett Jesu död såsom ställföreträdande.[2]

I 1 Kor. 15: 3 säger Paulus, att Kristus dött till förmån för våra synder enligt skrifterna. Vill Paulus därmed säga, att han genom studium av skrifterna, vilka i detta fall varit Gamla testamentet, kommit till insikt om att Kristi död vore en ställföreträdande soningsdöd? Man säger, att Paulus endast behövt läsa Jesaias 53 kapitel eller Psaltarens 22 psalm för att komma till denna uppfattning. Sant är, att den judiska teologien, sådan den framställes och utlägges i synagogorna, lär, att varje rättfärdig mans lidande är ställföreträdande. Och detta gällde icke blott Israels mera betydande personer utan snart sagt varje lärare. Ja, till och med de sju bröder,[3] vilka ledo martyrdöden under Antiokus Epifanes, dogo ställföreträdande för Israels räddning. Därvid var det ej blott svårare lidanden, som hade en sådan verkan,

---

[1] Se A. Seeberg: Der Tod Chr., sid. 223: »Dann aber kann die Meinung nur sein, dass das Sterben aller Menschen unmittelbar mit dem Sterben Christi gesetzt war.»

[2] Se Bensow: Versöhnung, sid. 202.

[3] 4 Makk. 17: 22.

utan till och med de obetydligaste. Så t. ex. kommer det en annan till godo, om en rabbin har tandvärk.[1] Vi möta här spår av fariséernas rättfärdighetslära. Hava vi sålunda sett, att läran om det ställföreträdande lidandet fanns hos fariséerna och sålunda var bekant för Paulus såsom farisé, så hava vi å andra sidan att pröva, huruvida uppfattningen om en lidande Messias fanns i synagogan på Pauli tid. Vi komma därvid till utläggningen av Jesaias 53 kapitel. Detta kapitel tolkade man såsom syftande dels på Jeremia dels på Israels folk och dess lidanden i exilen[2] dels slutligen på Messias. Alltid visste man dock att undkomma lidandestanken.[3] Och se vi vidare på utvecklingen av messiasidén i synagogan under 1:sta årtusendet efter Kristus, så finna vi, att fariséerna skilde mellan tvenne med namnet Messias. Den ene kallades Messias ben Josef och var rabbinernas döende Messias, den andre åter hette Messias ben David och var utrustad med all messiansk härlighet. Den förra messiasbilden uppkom enligt Dalman under den hadrianska förföljelsen genom polemik mot de kristna.[4] Dock tillägger man denne persons död intet soningsvärde. I apokryferna och pseudoepigraferna finnes intet om en lidande Messias.[5] Man ser sålunda, huru svårt judarne hade att förlika sig med den tanken, att Messias måste lida och dö. Och samma drag genomgår ock våra evangelier. Icke blott folket i gemen[6] utan ock Jesu egna lärjungar[7] kunde ej känna sig tillfreds med densamma. Paulus själv säger, att den korsfäste är för judarne en förargelse.[8]

---

[1] Se Weber: Jüd. Theol., sid. 327 f.
[2] Se Dalman: Jesaja 53, sid. 9.
[3] Se Targum des Jonathan i Weber: Jüd. Theol., sid. 360 f.
[4] Se Dalman: Messias, sid. 22.
[5] Se Hollmann: Tod Jesu, sid. 41.
[6] Mtt. 27: 42; Mk. 15: 32; Lk. 23: 35.
[7] Mtt. 16: 22; Mk. 8: 32; 9: 32; Lk. 9: 45; 18: 34; 24: 21.
[8] 1 Kor. 1: 23.

Schürer[1] har sökt uppvisa, att idén om en lidande Messias, som måste lida till en försoning för människorna, skulle finnas ganska tidigt hos judarne. Han söker bevisa detta genom att anföra yttranden från Dialogus cum Tryphone. Härvid hänvisar han dels till Χριστὸς παθητός[2] dels till Jesaia 53: 4 ff., såsom använt om Messias.[3] Men det förra yttrandet har måhända blivit formulerat så för att giva ett undfallande medgivande, på det att motståndaren skulle låta nöja sig med den av Justinus förebragta bevisningen.[4] Dialogen slutar icke med omvändelse, vilket bestyrker sanningen av det förut sagda. Schürer själv måste erkänna, att denna utläggning av Jesaias 53 kapitel såsom syftande på Messias icke var en officiell eller härskande åskådning hos judarne utan att den ännu i 2:dra århundradet efter Kristus förekom endast "in gewissen Kreisen des Judenthums".[5] Men då Paulus tillhörde den officiella riktningen av judendomen, synes sålunda varje tanke på att han skulle hava tänkt sig Kristi lidande såsom ett ställföreträdande soningslidande sakna grund.

Jesu uppståndelse.

Pauli evangelium innehåller ock läran om Kristi uppståndelse. Han talar därom i 1 Kor. 15. Men huru fattar Paulus Kristi uppståndelse? Vi kunna kort och gott säga: kroppslig. Därpå visar ock sammanhanget mellan καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται. Ordet ἐτάφη[6] strider ej blott mot åsikten, att Kristus varit skendöd,

---

[1] Se Schürer: Geschichte, sid. 554.

[2] Dial. 39; 49; 68; 89; 90.

[3] Dial. 90.

[4] Se Lundborg: Andre-Esaias, sid. 29.

[5] Se Schürer: Geschichte, sid. 555.

[6] Se Zahn: Das apost. Symb., sid. 71 och v. Dobschütz: Ostern, sid. 11.

utan innesluter även grunden för ordet ἐγήγερται. Ur graven måste nämligen uppväckelsen hava skett.[1] Paulus måste alltså hava känt till den tomma graven. Sant är, att Paulus icke använder den tomma graven som ett särskilt bevismedel,[2] men därför har man ej rätt att sluta, att han ej känt till den tomma graven.[3] Harnack är i denna fråga mycket vacklande. Så skriver han i sin Lehrbuch der Dogmengeschichte:[4] "Da nun auch das am 3. Tage leerbefundene Grab keineswegs als ein sicheres geschichtliches Factum gelten kann, weil es, wo von ihm berichtet ist, mit offenbar sagenhaften Zügen (Engelerscheinungen) verbunden erscheint, und weil es ferner durch die Art, wie Paulus 1 Cor. 15 die Auferstehung geschildert hat, geradezu ausgeschlossen ist." Här säger sålunda Harnack, att Paulus nekat den tomma graven. Emot ovan anförda yttrande av Harnack vilja vi av samme författare anföra ett annat, som lyder:[5] "Diese sechs (Erscheinungen 1 Kor. 15: 1—8) bezeugen nach Paulus unwiedersprechlich, dass der Christus nicht im Grabe geblieben ist". I kristendomens väsen[6] uppkastar Harnack frågan, om "aposteln känt budskapet om den tomma graven. Ansedde teologer betvivla det, för mig är det sannolikt, men en fullkomlig visshet därom kan man icke ernå." Dessa citat visa mer än väl, att Harnack i denna fråga haft olika uppfattningar. Men var och en som läser Pauli ord ἐτάφη — ἐγήγερται, kan icke undgå att inlägga i dessa ord den uppfattningen, att Paulus verkligen kände till budskapet om den tomma graven, ty annars skulle han icke hava kunnat säga, att uppväckelsen skedde ur graven.

Att Jesu uppståndelse enligt Paulus varit kroppslig, visar verbet ἐγείρω. Detta växlar med verbet ἀνί-

---

[1] Se Ihmels: Die Auferstehung, sid. 9.
[2] Se Riggenbach: Die Auferst. Jesu, sid. 7.
[3] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 23.
[4] Se Harnack: Dogmengeschichte, sid. 82, Anm.
[5] Se Harnack: Chronologie, sid. 708.
[6] Se Harnack: Krist. väs., sid. 111.

στῆμι, vilket 1 Kor. 15 visar. Dessa båda verb kunna användas endast i fråga om kroppslig uppståndelse,[1] ty uppstå kan endast det som fallit. Om anden kan man ej säga "falla" eller "uppstå". Alltså måste uppståndelsen vara kroppslig. Och undersöker man objektet till verbet ἐγείρω, så avser detta antingen hela människan eller ock blott kroppen. Användandet av dessa verb i denna betydelse är för profangrekiskan främmande.[2]

Denna uppståndelse skedde på den tredje dagen (τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ), Varifrån har Paulus fått denna tidsbestämning? Månne från Gamla testamentet? Ja, man torde allra först tillgripa denna utväg, helst som uttrycket κατὰ τὰς γραφάς följer i texten. Och därvid tänker man på Hosea 6: 2, Jona 2: 1 och 2 Kon. 20: 5. Hosea kan dock ej komma i fråga, ty i hela Nya testamentet har detta skriftställe icke åberopats. I den äldre kristna litteraturen kan man icke visa något ställe, där Hosea 6: 2 användes om uppståndelsen på den tredje dagen. Först den moderna kritiken har hänvisat till detta ställe. Lika litet duger Jona 2: 1 för att förklara uttrycket τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ hos Paulus. Visserligen citeras Jona 2: 1 i Matt. 12: 40, men detta bevisar ingenting. Ty dels har evangelisten velat förtydliga[3] Jesu ord, dels finnes blott denna hänsyftning på Jona 2: 1 i hela den nytestamentliga texten.[4] Justinus,[5] som är den författare, vilken mest citerar Gamla testamentet för att visa dess uppfyllelse i Nya testamentet, har endast en gång anfört Jona 2: 1. 2 Kon. 20: 5 anföres icke på något enda ställe i Nya testamentet.

---

[1] Se HORN: Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn. N. K. Z. 1902, sid. 246—250. En spiritualiserande betydelse i verben förfäktas av v. DOBSCHÜTZ: Ostern, sid. 10.

[2] Se H. CREMER: Wörterbuch, sid. 383, 513.

[3] Se ZAHN: Matt., sid. 468.

[4] Mtt. 12: 39; 16: 4 jfr Lk. 11: 29.

[5] Dial. 107.

Och till och med om så skulle ha varit fallet, att dessa ställen från Gamla testamentet anförts i Nya för att bevisa uppståndelsen på den tredje dagen, så hade därigenom uttrycket τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ icke förklarats. Den syriska kyrkan[1] visar oss, vilka konstlade försök man tillgripit för att kunna inrymma tidsbestämningen i Jon. 2: 1 i den paulinska formeln: på den tredje dagen. Uttrycket κατὰ τὰς γραφάς mötte oss, redan då det var tal om att Kristus dött till förmån för våra synder. Där funno vi, att Paulus icke hämtat läran om Kristi ställföreträdande soningsdöd från Gamla testamentet. Först måste det vara bekant, att Kristus dött ställföreträdande, sedan kunde Gamla testamentet tjäna såsom ett förtydligande bevis därpå. På samma sätt måste det förhålla sig med uppståndelsen på den tredje dagen. Detta faktum måste först vara känt. Sedan fann man detsamma uttalat i Gamla testamentets skrifter. Ett belysande exempel på sanningen av detta påstående hava vi hos Justinus.[2] Han insätter nämligen orden κατὰ τὰς γραφάς efter ordet ἐτάφη och hänvisar till utsagorna i Jesaia 53: 9 och 57: 2. Men därmed vill han naturligen ej säga, att det första, nämligen att Jesus Kristus blev begraven, kommit från det andra, nämligen bevisen i Gamla testamentet.

Fruktlöst måste vi anse det försök vara, som vill förklara denna tidsbestämning med tillhjälp av parsismen. Här lärde man nämligen, att själen till den tredje dagen stannade i närheten av kroppen. Men till och med om denna lära varit känd i det judiska landet[3], så är det icke här fråga om att uppvisa, att uppståndelsen på den tredje dagen var bekant bland judarne, utan att förklara, huru omedelbart efter Jesu död vittnesbördet om att han uppstått på den tredje dagen kunnat uppkomma.[4]

---

[1] Se v. Dobschütz: Ostern, sid. 46 f.

[2] Dial. 97; 118.

[3] Se Fries: Jesu lif, sid. 121 f

[4] Se Ihmels: Die Auferstehung, sid. 36, Anm. 11.

Men kanske denna bestämda tidsformel hos Paulus uppkommit genom utsagor av Jesus själv om sin uppståndelse? Den moderna kritiken[1] har avskurit denna möjlighet till frågans lösning genom att neka äktheten av dessa utsagor. Vi erkänna dem dock såsom historiska men anmärka härvid, att i de synoptiska evangelierna finnas tvenne olika formler. Den ena lyder μετὰ τρεῖς ἡμέρας och återfinnes i Mark. 8: 31; 9: 31; 10: 34. Den andra åter lyder τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ och förekommer i Matt. 16: 21; 17: 23; 20: 19; Luk. 9: 22; 24: 7, 46. Luk. 18: 33 läser τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ. Sant är, att uttrycket μετὰ τρεῖς ἡμέρας i Mark. 9: 31 och 10: 34 växlar med orden τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, men denna textändring förekommer endast i få handskrifter.[2] Vidare synas de falska vittnena angiva,[3] att Jesus brukat orden μετὰ τρεῖς ἡμέρας. Prepositionen διά med genitiv betyder här "efter förloppet av" och icke "inom", såsom många velat översätta stället.[4] Slutligen bör man giva akt på att Mark. 8: 31 har endast läsarten μετὰ τρεῖς ἡμέρας. Ja, i denna Jesu första förkunnelse om sitt lidande, sin död och uppståndelse möta oss mera konkreta och individuella drag än i någon av de andra, vilket ock giver sig tillkänna i Jesu ord. Enligt de synoptiska evangelierna har man sålunda intet verkligt skäl att anse orden μετὰ τρεῖς ἡμέρας såsom en senare textändring. I denna vår uppfattning styrkas vi än ytterligare, då det går lättare att förklara μετὰ τρεῖς ἡμέρας såsom det ursprungliga och Matteus och Lukas såsom ändringar, företagna av evangelisterna själva. Men är detta förhållandet, kunna icke ens dessa utsagor förklara uttrycket τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ. Men vidare hava vi att taga fasta på att lärjungarne ända till Jesu död icke kunde komma till klarhet angående dessa profetior, varför lösningen icke kan vinnas på denna väg.

---

[1] Se J. Weiss: Das ält. Evang., sid. 237.
[2] Se B. Weiss: Die Evangelien d. Mark. u. Luk., sid. 148, Anm. 2.
[3] Mtt. 26: 61; Mk. 14: 58.
[4] Se Zahn: Gal., sid. 77, Anm. 93.

Kanske vi finna lösningen genom att avhugga knuten? Kunna vi måhända icke säga, att denna tidsbestämning kommit in senare i texten? Flera synas hysa den uppfattningen. Dock är till och med denna möjlighet utesluten. Ett vittnesbörd för uppståndelsen är söndagens firande i den urapostoliska församlingen. Därom talar till och med Paulus i ett av sina huvudbrev.[1] Men man må märka, att i den apostoliska tiden kallas denna dag icke söndag utan[2] μία σαββάτου.[3] I Johannes' uppenbarelse kallas söndagen κυριακὴ ἡμέρα[4] och i tillägget till Markus' evangelium πρώτη σαββάτου.[5] Justinus är den förste, som i sin apologi använder ordet söndag eller ἡ τοῦ ἡλίου ἡμέρα[6], dock omväxlande med ἡ πρώτη eller ἡ ὀγδόη ἡμέρα. I den för judiska läsare bestämda Dialogus betecknas söndagen med formeln ἡ μία τῶν σαββάτων.[7] Egendomligt är, att Justinus ock angiver skälet, varför han kallar denna dag söndag.[8] Härav finna vi sålunda, att söndagen firades i den allra äldsta kristna församlingen och att den var första dagen i veckan. Man bröt med den judiska sedvänjan att hålla den sjunde dagen helig. Detta kan icke förklaras på annat sätt, än att Jesus Kristus uppstod på den tredje dagen ifrån de döda. Uppståndelsen förlägges sålunda till en bestämd dag, vilket borgar för att det måste vara en historisk tilldragelse, som ligger till grund. Jesu uppståndelse måste vara kroppslig, ty i

---

[1] 1 Kor. 16: 2.

[2] Detta mot Gunkel: Rel. Verständnis, sid. 74, Anm. 3.

[3] 1 Kor. 16: 2 jfr Mtt. 28: 1; Mk. 16: 2; Lk. 24: 1; Apg. 20: 7.

[4] Apk. 1: 10 jfr Ignatius Syn. ad. Magnes. 9.

[5] Mk. 16: 9.

[6] Apol . I: 67.

[7] Dial. 41 jfr Resch: Aussercan. Parall. 3, sid. 7, 757 f.

[8] Just. Apol. I: 67 τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιούμεθα, ἐπειδὴ πρώτη ἐστίν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησα, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ἡμέτερος σωτὴρ τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀνέστη.

fråga om en andlig uppståndelse kan man icke tala om ett bestämt tidsmoment. Horn[1] uttrycker detta så: "Der Geist hätte sich doch nicht erst am 3 Tage zu Gott erhoben, und vor allem: woher sollten die Jünger gewusst haben, wann Jesu Geist zu Gott ging."

Dock har icke någon sett uppståndelsen. Ingen var enligt den evangeliska berättelsen, vittne till Jesu uppväckande. Endast ett apokryfiskt evangelium, petrusevangeliet,[2] berättar nämligen, huru uppståndelsen tillgick. Men då det nu heter, att uppståndelsen skedde på den tredje dagen, måste lärjungarne hava dragit denna slutsats därav att Jesus uppenbarade sig första gången på den dagen. Händelsen καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ måste förläggas till samma dag som uppståndelsen.[3]

Ordet ὤφθη kan brukas om visioner. Dock plägar det i Nya testamentet i detta fall förses med ett förtydligande tillägg.[4] Särskilt bör man märka, att Paulus noga skiljer mellan visioner och uppenbarelser. Dem emellan sätter han ej likhetstecken. Och var beviset? I 1 Kor. 15 likställer Paulus sin uppenbarelse vid Damaskus, ty den åsyftar han i detta kapitel, med uppenbarelserna för Petrus, de tolv, 500, Jakob och alla apostlarne. Bindeordet är δέ i vers 8. Menar Paulus alltså, att hans uppenbarelse vid Damaskus är en vision, så måste ock alla de övriga vara visioner. Är uppenbarelsen för Paulus icke en vision, så kunna de andra uppenbarelserna icke heller vara visioner. Detta fordrar med nödvändighet satssammanhanget uti verserna 7 och 8. Sant är, att Paulus haft visioner. 2 Kor. 12 lämnar oss exempel därpå. Dock gör aposteln alltid en bestämd skillnad mellan sina visioner och sin uppenbarelse vid Damaskus. De förra vill han ej tala om. Ja, han har

---

[1] Se HORN: Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn. N. K. Z. 1902, sid. 255.

[2] Se MEYER: Die Auferst. Chr., sid. 69 f.

[3] Detta mot ROHRBACH: Aufersteh., sid. 6.

[4] ὅραμα ὤφθη Apg. 16:9 jfr δι'ὁράματος Apg. 18:9.

till och med förtegat dem under hela fjorton års tid och omtalar dem nu helt motvillig för församlingen i Korint. Annorlunda förhåller det sig med uppenbarelsen vid Damaskus. Till denna återkommer Paulus ofta. Den räknas såsom en av huvudpunkterna i hans liv och bildar grundlaget för hela hans verksamhet i evangelii tjänst. Redan härav måste vi draga den slutsatsen, att ordet ὤφθη visar på Jesu kroppsliga uppståndelse. Till denna uppfattning visa ock tidspartiklarna εἶτα, ἔπειτα och ἔσχατον. Ty de få icke blott fattas enumerativt utan måste ock stå kronologiskt.[1] Att så är förhållandet, visar ordet ἔσχατον. Därför kunna vi icke godkänna Korffs förslag till översättning: "ihm allein",[2] ty i så fall skulle det ej heta ἔσχατον.[3] Lika litet kunna vi instämma i Harnacks översättning:[4] "så överväldigande som sedan aldrig mera," ty Paulus anställer i detta kapitel ingen jämförelse mellan sin uppenbarelse vid Damaskus och sina övriga uppenbarelser. Enligt v. Dobschütz[5] "wirkt in ἔσχατον neben der zeitlichen Bedeutung mindestens gleich stark der Gedanke an die eigene Unwürdigkeit mit". Dock kunna vi ej instämma däri. Sant är, att ἔσχατος kan hava en dylik bibetydelse, men i så fall måste det rätta sig efter sitt huvudord och stå sist i satsen,[6] under det att detsamma här på stället står i neutrum och först i satsen. Vidare är tanken på egen ovärdighet här på stället uttryckt genom ordet ἐκτρώματι.[7] Ordet ἔσχατον kan sålunda hava endast kronologisk betydelse.

Men här måste vi avvisa den uppfattning, enligt vilken Paulus icke blott skulle lämna en kronologisk förteckning öfver uppenbarelserna utan ock giva "eine

---

[1] 1 Kor. 15: 23 f.
[2] Korff: Die Auferstehung, sid. 147.
[3] Mtt. 14: 23.
[4] Se Harnack: Krist. väs., sid. 111.
[5] Se v. Dobschütz: Ostern, sid. 36.
[6] 1 Kor. 4: 9.
[7] Se Bachmann: 1 Kor., sid. 436, Anm. 2.

genaue und sorgfältige Aufzählung", vilket Meyer[1] och många med honom mena. Paulus angiver icke detta såsom sin avsikt, varför det icke är rätt att antaga, att han nämner alla uppenbarelserna.[2] Han upptager endast dem, vilka antingen på grund av personernas auktoritet eller lärjungarnes stora antal skulle vara mest beviskraftiga för saken i fråga. Möjligt är ock, att han anför endast de uppenbarelser och följaktligen endast de personer, vilka på ett eller annat sätt voro kända av församlingsmedlemmarne i Korint. Har däremot en uppenbarelse en mera själasörjande uppgift,[3] så utelämnar Paulus densamma.

Jesus uppenbarar sig såsom uppstånden för femhundra på en gång. Därför att den evangeliska berättelsen ej talar därom, har man ej rätt att neka denna uppgifts historiskhet. Nu omtalar visserligen Meyer flera exempel på massvisioner.[4] Dock synas dessa hava föregåtts av en djup sinnesrörelse, fasta eller askes, och äga i högre eller lägre grad likhet med ett tumult. Visserligen har man sökt visa, att ekstas skulle finnas inom urförsamlingen och de första hedningkristna församlingarna. Ja, Paulus talar till och med därom i 1 Kor. 14. Men aldrig höra vi i samband därmed något om uppenbarelser av Jesus. Lika genomgående är det, att varje spår av ekstas fattas, när det är tal om den uppståndnes uppenbarelser. Nog synes första pingstdagen i Apg. 2 visa "einen dramatischen Verlauf", men därvid omtalas ej någon uppenbarelse. Meyer har visserligen velat inlägga en sådan i texten men har därvid övat våld på densamma.[5] Och vore nu dessa uppenbarelser visioner, så skulle vi spåra en stegring, framkallad genom det betryck och trångmål, vari församlingen råkat. Därom höra vi intet. Ej heller hava dessa visioner fortfarit en längre tid. Slutligen måste man

---

[1] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 23.
[2] Se v. Dobschütz: Ostern, sid. 27.
[3] Se Bachmann: 1 Kor., sid. 437.
[4] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 270 ff.
[5] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 189 f.

ock förklara, huru dessa ekstatiska personer kunnat bliva nyktra, förståndiga och verksamma män, som utbrett och predikat evangelium.

Fråga vi vidare efter tidsutdräkten för uppenbarelserna, så angives i 1 Kor. 15: 3 ff. ingen sådan. Dock finnes det intet, som hindrar att upptaga apostlagärningarnas tidsbestämning.[1] Men då måste flera år hava förflutit mellan uppenbarelsen för alla apostlarne och den för Paulus vid Damaskus. Redan detta visar, huru oriktigt det är att anse dessa uppenbarelser vara visioner. Mången har därför velat sätta tiden för Pauli omvändelse till kort efter Jesu död. Så gör Clemen.[2] Harnack har ock slagit in på samma väg. "Dass Paulus erst drei oder vier Jahre nach dem Tode Christi bekehrt worden sei, ist eine grundlose Behauptung", säger Harnack.[3] Dock tyckes samme författare[4] hava modifierat sin ståndpunkt i denna fråga enligt följande yttrande: "Paulus ist noch im Jahre des Kreuzestodes Christi selbst oder drei bis vier Jahre später auf dem Wege nach Damaskus ein Jünger Christi geworden." Att det sista påståendet hos Harnack är det sannolikaste och att Paulus blivit omvänd till kristendomen först flera år efter Jesu död, har såväl Zahn[5] som Hoennicke[6] uppvisat.

Att Paulus i 1 Kor. 15: 3 ff. vill ådagalägga Jesu kroppsliga uppståndelse, kan man sluta av anledningen till detta kapitel. Aposteln vill nämligen uppvisa de dödas[7]

---

[1] Apg. 1: 3.

[2] Se CLEMEN: Paulus I, sid. 207; II, sid. 83 f.

[3] Se HARNACK: Chronologie, sid. 237.

[4] Se HARNACK: Über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. Chr. W. 1905, sid. 318.

[5] R. E. pr. Th. K. 15, sid. 62 ff.

[6] Se HOENNICKE: Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus. N. K. Z. 1902, sid. 569—620.

[7] HAUPTS åsikt, förfäktad i D. Ew. Bl. 1903 i uppsatsen: »Einführung in das Verständnis der Briefe des Paulus an die Korinther», sid. 25 f., att dessa döda skulle vara före parusien avlidna församlingsmedlemmar, strandar på saknaden av bestämda artikeln vid uttrycket: ἀνάστασις νεκρῶν jfr 1 Tess. 4: 13 f.

uppståndelse och framför allt framhålla köttets uppståndelse. Att tro detta var för församlingsmedlemmarne förenat med största svårighet. Erfarenheten och förnuftet tycktes nämligen inlägga sitt veto mot denna tro. Därvid är dock att märka, att tron på Kristi kroppsliga uppståndelse ej var rubbad, ty Paulus kallar sina motståndare för bröder.[1] Att Paulus åter tror på och lär köttets uppståndelse, visa orden: "göra även edra dödliga kroppar levande",[2] och växlingen mellan orden σῶμα och σάρξ i 1 Kor. 15: 39 f. Och lika litet som σῶμα ψυχικόν betyder en av själsstoff bestående, kan också σῶμα πνευματικόν översättas med en av andestoff bestående.[3] Häremot kan man ej anföra Pauli ord: "att kött och blod icke kunna ärva Guds rike",[4] ty då skulle det i denna fråga råda motsägelse inom Pauli huvudbrev. Man har ock velat finna en utveckling i denna fråga hos Paulus. Horn anför en sådan.[5] Paulus skulle först hava trott på en full återställelse av den föregående kroppen. Denna åsikt skulle han förfäkta i 1 Tess. 4: 13 ff. I 1 Kor. 15 skulle aposteln åter lära köttets tillintetgörelse. Ett tredje utvecklingsstadium skulle möta i 2 Kor. 5: 1 ff., där Paulus skulle hava uppoffrat varje föreställning om en kommande uppståndelse, den må nu bliva kroppslig eller andlig. Men till sist skulle Paulus hava återkommit till sin första fariseiska uppfattning av kroppens uppståndelse. Detta skulle Rom. 8: 11 visa. Horn har i det förut nämnda arbetet visat ohållbarheten i detta resonemang.[6] Han har ådagalagt, att Paulus redan från första dagen, han blev kristen, haft en och samma uppfattning av uppstån-

---

[1] 1 Kor. 15: 50, 58.

[2] Rom. 8: 11.

[3] Se Bachmann: 1 Kor., sid. 467.

[4] 1 Kor. 15: 50.

[5] Se Horn: Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn. N. K. Z. 1902, sid. 252 f.

[6] Se Horn: Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn. N. K. Z. 1902, sid. 260 ff.

delsen, nämligen den, att även kroppen skall uppstå. Ytterst beror besvarandet av denna fråga på uppfattningen av σάρξ i de paulinska huvudbreven. I denna punkt möta oss tvenne uppfattningar. Den förra lär, att köttet med naturnödvändighet är princip, säte och organ för synden. Synden bor oupplösligen i detta vårt kött.[1] Därför måste man ock neka kroppens uppståndelse. Människan kan överklädas med den himmelska kroppen,[2] men i denna har ej köttet någon delaktighet. Den senare säger, att köttet icke är princip för synden, utan såsom kött betecknar Paulus människan efter hennes naturliga väsen. Synden har visserligen sitt säte i köttet, men köttet är dock icke princip för synden.[3] Denna förbindelse mellan köttet och synden är icke ursprunglig utan historiskt förmedlad genom Adams överträdelse.[4] Hyllar man denna åsikt, synes intet hinder möta att antaga kroppens uppståndelse. Vi mena, att Paulus haft denna senare uppfattning av σάρξ[5] och att han sålunda lärt köttets uppståndelse. Därför kan han också sammanbinda Jesu uppståndelse med de dödas uppståndelse, såsom han gör i 1 Kor. 15: 12. Beviset för vår kropps uppståndelse ligger enligt Paulus i Jesu Kristi uppståndelse från de döda. "Men om det icke finnes någon de dödas uppståndelse, så är Kristus icke heller uppstånden".[6] "Men nu är Kristus uppstånden från de döda", "därför skola ock alla i Kristus göras levande; men var och en i sin ordning, Kristus såsom den första, sedan de som tillhöra Kristus, vid hans tillkommelse. Därefter änden".[7] Vi se här, huru innerligt Paulus sammanknutit vår uppståndelse från de döda med Kristi uppståndelse. Nu bliver Jesu uppståndelse grunden för de dödas upppståndelse. Vill aposteln i 1 Kor. 15 visa kroppens

[1] Se H. J. HOLTZMANN: Neut. Theol. II, sid. 37 f.
[2] Se H. J. HOLTZMANN: Neut. Theol. II, sid. 193.
[3] Se B. WEISS: Bibl. Theol., sid. 246 ff.
[4] Rom. 5: 12 f.; 2 Kor. 11: 3.
[5] Se B. WEISS: Bibl. Theol., sid. 246 ff.
[6] 1 Kor. 15: 13 ff.
[7] 1 Kor. 15: 20 ff.

uppståndelse, måste han hava utgått från att Jesu uppståndelse var kroppslig, ty annars skulle ju utgångspunkten vara felaktig och ohållbar.

På intet ställe i dessa fyra huvudbrev beskriver Paulus sin uppenbarelse vid Damaskus. Harnack synes dock vilja inlägga något dylikt i Gal. 1: 16, då han skriver:[1] "Han har uppenbarat honom i mig; men denna inre uppenbarelse var förenad med ett åskådande". I detta vill Harnack se ett bevis för att uppenbarelsen vid Damaskus var en vision. Dock kunna vi ej erkänna, att Gal. 1: 16 syftar på händelsen vid Damaskus, för så vitt man menar Kristi uppenbarelse. I den grekiska texten lyda orden: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Jesus är här innehållet i uppenbarelsen, och τὸν υἱὸν αὐτοῦ är objektet till ἀποκαλύπτω. När Paulus menar sin uppenbarelse vid Damaskus, låter han alltid Jesus Kristus vara subjektet. Det visar 1 Kor. 15: 8. Ja, i Gal. 1: 12 förekommer uttrycket δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Här kan genitiven endast vara subjektiv, vilket dels sammanhanget med de föregående verserna 11 och 12 visar dels uttrycket ἀποκαλύψεις κυρίου[2] bestyrker. Då nu åter i Gal. 1: 16 konstruktionen är denna, att subjektet är Gud och hans Son objektet, så synes Paulus redan genom denna konstruktionsändring hava menat skilda saker på de olika ställena. Gal. 1: 12 syftar på Jesu uppenbarelse vid Damaskus, varemot Gal. 1: 16 har sin motsvarande parallell i Apg. 9: 9.[3]

Men om det ej finnes i de paulinska breven någon beskrivning på Pauli uppenbarelse vid Damaskus, så möter oss en trefaldig sådan i apostlagärningarna.[4] Dock skola vi, påstå flera,[5] där finna trenne motsägelser mellan de olika framställningarna. Man har sökt häva dessa genom att

---

[1] Se HARNACK: Krist. väs., sid. 111.
[2] 2 Kor. 12: 1.
[3] Se ZAHN: Gal., sid. 62 f.
[4] Apg. 9: 1—18; 22: 4—16; 26: 9—18.
[5] Se t. ex. WENDT: Apostelgeschichte, sid. 186 f.

betona, att berättelserna karakterisera olika tidsmoment. Dock äro motsägelserna icke oöverstigliga, om vi närmare undersöka texten. I Apg. 9: 7 lyder texten: ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, μηδένα δὲ θεωροῦντες och i Apg. 22: 9: οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο, τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι. Här kan ej Apg. 9: 7 utesluta Apg. 22: 9, ty det senare stället säger, att Pauli följeslagare sågo ljuset. Detta uteslutes ej i Apg. 9: 7, ty där står ordet μηδένα och icke μηδέν.[1] Ej heller finnes någon motsägelse mellan ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς i Apg. 9: 7 och τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι, ty verbet ἀκούω konstrueras här olika. Berggren[2] översätter det senare uttrycket på följande sätt: "De hörde ett ljud såsom av ord; de hörde icke en i bestämda ord talande stämma." H. Cremer[3] bestämmer skillnaden mellan de olika konstruktionerna så, att ἀκούω med genitiv betecknar den sinnliga iakttagelsen men med ackusativ innehållet i objektet. Den sista motsägelsen skulle ligga däri att Ananias omtalas i Apg. 9 och 22 men ej alls i 26. Häremot invända vi, att Ananias' förhållande till Paulus ej förnekas i sistnämnda kapitel.[4] Paulus hade nämligen ej anledning att i Apg. 26 tala om tilldragelsen vid Damaskus och söka historiskt klargöra sammanhanget. Aposteln hade snarare att framhålla den i uppenbarelsen honom tillkännagivna viljan, att han skulle förkunna evangelium.[5]

Dessa berättelser i apostlagärningarna ådagalägga, att uppenbarelsen vid Damaskus icke var någon vision. I Apg. 9: 10 omtalas en vision för Ananias och i 22: 17 en för Paulus i templet. Författaren till apostlagärningarna skiljer uppenbarligen mellan dessa visioner och uppenbarelsen vid

---

[1] Se B. Weiss: Apostelgeschichte, sid. 134 f.

[2] Se Berggren: Pauli omvändelse. T. f. kr. t. b. 1884, sid. 120.

[3] Se H. Cremer: Wörterbuch, sid. 114.

[4] Se Stave: Om aposteln Pauli förhållande till Jesu historiska lif och lära. B. forsk. 1890, sid. 62.

[5] Se B. Weiss: Apostelgeschichte, sid. 292.

Damaskus. Satsen τίς εἶ, κύριε, vilken förekommer i alla berättelserna,[1] visar, att uppenbarelsen vid Damaskus ej kan uppfattas såsom vision. Detta drag skulle för en vision vara mördande och opsykologiskt. De ställen i apostlagärningarna, som tala om visioner, sakna därför detta drag.[2] En känning därav visar ock Clemen, då han vill stryka τίς εἶ, κύριε såsom "eine spätre Ausschmückung".[3] Dock synes oss detta icke vara möjligt, helst som dessa ord förekomma icke blott i alla tre berättelserna om Jesu uppenbarelse för Paulus vid Damaskus utan ock i alla handskrifter. Då dessa ord ej äro till för att berömma den, som fått uppenbarelsen, synes deras äkthet vara fullt betryggad. Berättelserna i apostlagärningarna vilja sålunda dels framställa Jesu uppenbarelse vid Damaskus såsom fullt reell dels förlägga denna till en högre nivå än visionerna.

Hittills hava vi framställt de positiva bevisen för Jesu kroppsliga uppståndelse. Men om man antager, att uppenbarelsen vid Damaskus var en vision, så måste man ock uppvisa, att det fanns en förutsättning eller disposition hos Paulus för densamma. Mången har gjort ett sådant försök. Nu är det sant, att tiden tillåter antagandet av en vision. Men härmed hava vi endast medgivit visionens möjlighet men däremot ej dess verklighet. Man har hänvisat till Pauli sjukdom, de kristnas dödsmod, Jesu läras hastiga utbredning, samvetskval över Stefanus' dödande, på Gud Faderns kärlek till syndare m. m. Dock kan man ej så psykologiskt förklara uppenbarelsen vid Damaskus. Visserligen har mången menat Pauli sjukdom vara "nervöse und geistige Störungen",[4] men andra[5] ha lika bestämt

---

[1] Apg. 9: 5; 22: 8; 26: 15. Härigenom vederlägges den objektiva visionens berättigande såsom förklaringsgrund för uppenbarelsen vid Damaskus.

[2] Apg. 10: 3, 17; 11: 5; 16: 9; 18: 9.

[3] Se Clemen: Paulus I, sid. 199.

[4] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 293.

[5] Se Zahn: Einl. I, sid. 121.

motsagt detta. Vidare sätter Paulus denna sin sjukdom i intet samband med sina uppenbarelser. Han ber tvärtom att bliva befriad från densamma.[1] Slutligen veta vi icke, om denna sjukdom hemsökt aposteln före uppenbarelsen vid Damaskus. Lika litet kan de kristnas dödsmod eller den hastiga utbredningen av Jesu lära lämna nyckeln till uppenbarelsen vid Damaskus, ty detta skulle endast hava ökat Pauli raseri emot kristendomen och de kristna. Ej heller röjer Paulus några samvetskval. Källorna visa något helt annat. Han visste, vad han ville, han visste, vem han tjänade, han visste, varpå han hoppades. Han hade en säker grund under sina fötter, han hade en fast tro på Gud. Allt detta visar, att Paulus förde ett lyckligt liv. Och skulle verkligen samvetskval över Stefanus' dödande hava oroat Pauli själ, så måste han i sin vision ha sett Stefanus, när denne träffades av stenarna, eller Messias såsom hämnare och domare.[2] Det gör ej Paulus. Möjligen skulle Paulus hava kunnat se en annan bild, om man betänker, att han var ivrare för lagen och fädernestadgarna, nämligen bilden av Moses. Dock, Paulus ser ej Moses' bild. Men Gud Faderns kärlek till syndare skulle väl förklara uppenbarelsen?[3] Däröver förbittrades Jesu motståndare, fariséerna. Paulus såsom farisé måste i denna sak hysa samma känsla. Betänker man vidare, att Paulus hade denna uppenbarelse vid Damaskus just under sin ivrigaste förföljelsetid, om vilken han talar med vemod och sorg,[4] så finner man, huru omöjligt det är att vilja förklara uppenbarelsen vid Damaskus såsom vision. Han liknar sig vid ett "missfoster" i 1 Kor. 15:8.[5] Härav kunna vi förstå, huru fjärran han var från en psykologisk förutsättning för en vision. Det för icke heller till må-

---

[1] 2 Kor. 12: 8.

[2] Se Horn: Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn. N. K. Z. 1902, sid. 471.

[3] Se Clemen: Paulus I, sid. 208.

[4] 1 Kor. 15: 9; Gal. 1: 13 f.

[5] Se Ahlberg: Apostlar, sid. 62.

let att taga till hjälp solstyng, middagshetta, åska, blixt eller öknens enslighet, ty om allt detta hava våra källor icke ett ord. Och om än alla dessa saker kunde förenas för att få fram en vision av den uppståndne, så skulle bilden ändå bliva en mosaikbild,[1] som icke alls skulle kunna sammansmälta till den uppenbarelsebild, Paulus såg vid Damaskus. Flera moderna bibelkritiker lära, att Paulus såg den uppståndne „in himmlischem Lichtglanze",[2] och anse uppenbarelsen vid Damaskus vara en vision. Men i en vision kan endast det komma till medvetande, vilket redan finnes hos människan.[3] Sålunda kan endast det göra sig gällande i visionen, vilket redan finnes i människans medvetande. Håller man fast vid detta, så tycker man, att Paulus snarare skulle hava sett en stridbar hjälte, ty så målade judarne Messias' bild och icke såsom en himmelsk ljusglans. Visserligen hänvisar man till de skiftande judiska messiasförväntningarna och messiasföreställningarna i apokalyptiken för att kunna få fram, att judarne uppfattade Messias under bilden av en himmelsk ljusglans. Dock har man ej lyckats lämna några bevis. Slutligen, om man också skulle kunna uppvisa olika föreställningar av Messias hos judarne, så återstår dock alltid att till en bild förena dessa, ty i annat fall är ohållbarheten i åsikten uppenbar. Något sådant försök hava vi ej funnit. Weinel säger: „Wie er (Paulus) sich als Jude die beiden Gestalten vereint gedacht hat, ist nicht mehr auszumachen".[4]

Därför må det icke förundra oss, om vi till och med i kritiska teologers arbeten möta vändningar, som gå stick i stäv mot uppenbarelsens förklarande såsom vision. Ja, till och med de författare, vilka sökt giva en psykologisk förklaring av Pauli syn vid Damaskus såsom vi-

---

[1] Se BARTH: Die Bekehrung des Paulus. B. d. Gl. 1905, sid. 215.

[2] Se CLEMEN: Paulus II, sid. 86 och O. HOLTZMANN: Leben Jesu, sid. 394 f.

[3] Se IHMELS: Die Auferstehung, sid. 14 f.

[4] Se WEINEL: Paulus. Chr. W. 1903, sid. 537.

sion, måste dock erkänna svagheten i sin bevisföring. Så skriver Clemen:[1] "Ja auch bei den übrigen Jüngern können wir ihre Entstehung nicht als geschichtliche Nothwendigkeit bezeichnen, wir würden sie vielmehr, zumahl auch noch jener besondre Umstand des leeren Grabes hinzukommen musste, vom rein historischen Standpunkte aus auf einen Zufall zurückführen." Och samma svårighet påpekar v. Dobschütz[2] i följande ord: "So bereitete sich auch bei Paulus unbewusst der Glaube vor, ohne dass wir aus dieser Prädisposition heraus die grosse Wendung vollständig erklären könnten, die vor Damaskus eintrat."

Men kanske uppenbarelsen för Jakob kan betraktas såsom vision? Vi veta mycket väl, att hebréerevangeliet[3] söker framställa saken under denna synpunkt. Men hela berättelsen är värdelös, ty dess innehåll strider emot den evangeliska framställningen. Före Jesu död förekommer icke Jakobs namn ibland Jesu lärjungar. Enligt Johannes' evangelium[4] trodde icke Jesu bröder på honom. Denna sak får sin belysning i Markus' evangelium.[5] Omedelbart efter påsken höra vi dock, att Herrens bröder tillhöra den kristna församlingen,[6] vilken uppgift bestyrkes av Paulus.[7] Ja, Jakob intager en framstående plats inom den kristna församlingen i Jerusalem.[8] Denna förändring hos Jakob kan förklaras endast genom uppenbarelse av den uppståndne. Tron blir sålunda icke förutsättningen för uppenbarelsen utan följden av densamma. Redan detta visar, att uppenbarelsen måste hava varit verklig och Jesu uppståndelse sålunda kroppslig.

---

[1] Se Clemen: Paulus I, sid. 209 f.
[2] Se v. Dobschütz: Ostern, sid. 26.
[3] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 66.
[4] Jh. 7: 5.
[5] Mk. 3: 21.
[6] Apg. 1: 14.
[7] 1 Kor. 9: 5.
[8] Apg. 15: 13; Gal. 1: 18 f.; 2: 9.

Som vi hava sett, vilja Pauli huvudbrev framställa Jesu uppståndelse såsom reell och kroppslig. Detta måste betonas. Därjämte visa apostlagärningarna, när de beskriva Pauli uppenbarelse vid Damaskus, samma drag. Förgäves ha alla försök varit att psykologiskt förklara densamma såsom vision. Den vägen för ej fram till målet. Den kan icke nöjaktigt förklara tilldragelsen vid Damaskus. Desslikes vittnar Paulus i sina brev mot att tillgripa ett sådant förklaringssätt. Alltnog, Jesu uppståndelse måste enligt Pauli vittnesbörd vara kroppslig. Jesu kött kunde icke hållas i graven. Jesus bröt gravens fjättrar och triumferade över döden.

Sambandet mellan Paulus och urapostlarne.

Det är dock icke nog att lämna en framställning av huvuddragen i Pauli evangelieförkunnelse, utan det gäller ock att uppvisa och bestämma sambandet mellan Paulus och urapostlarne eller urförsamlingen. Därvid komma vi att besvara det betydelsefulla spörsmålet, nämligen om Pauli evangelieförkunnelse varit i överensstämmelse med urförsamlingens eller ej.

Innan vi ingå på denna undersökning, synes det oss lämpligt att skärskåda en åsikt, som många delat. Harnack t. ex. skriver:[1] “Paulus har visserligen gjort Kristi död och uppståndelse till föremål för en spekulation och, så att säga, nedsmält hela evangelium i dessa tilldragelser.“ Emot detta yttrande vilja vi å ena sidan erinra om att Paulus framhåller, att dessa bägge tilldragelser äro de förnämsta[2] men därför ej de enda, som tillhöra hans evangelium, å andra sidan betona, att man ej äger rätt att sätta likhetstecken mellan innehållet i Pauli brev och hans evangelieförkunnelse. Den senare måste vara mera

---

[1] Se Harnack: Krist. väs., sid. 106.

[2] 1 Kor. 15: 3.

konkret och åskådlig samt lämna noggranna underrättelser om tilldragelser i Jesu liv, vilka endast i förbigående kunde beröras i breven, som voro skrivna till kristna församlingar, vilka sedan lång tid tillbaka stått under Pauli inflytande eller först senare hört hans evangelieförkunnelse. Att detta vårt påstående är riktigt, finna vi dels av yttranden, som möta i Pauli brev,[1] dels av de synpunkter, under vilka apostlagärningarna låta Paulus framställa sin första evangelieförkunnelse.[2] Men man torde måhända invända, att apostlagärningarna ej få tagas med i räkningen. Om man också medgiver den sista invändningen, har man därmed ej sluppit ifrån själva saken, varom det här är fråga. Paulus måste nämligen, när han blivit en kristen, känna sig behöva en historisk, sann och verklig uppfattning av Jesu liv. Varje människa, som hyser intresse för en sak, vill tränga djupare in i densamma för att så bättre kunna förstå den. Denna åstundan måste finnas hos Paulus.[3] Skulle man än vilja förneka detta, så upphjälpes icke saken därmed, ty Pauli åhörare skulle i varje fall hava tvungit aposteln till dessa efterforskningar.[4] Men vidare böra vi betänka, att Pauli predikoverksamhet omfattade både judar och hedningar enligt grundsatsen: „För juden först, så ock för greken“.[5] Denna predikan ljöd ej blott i diaspora utan ock i Jerusalem.[6] Detta förutsätter med nödvändighet, att Paulus förskaffat sig en fullt autentisk kunskap om enskildheterna i Jesu liv, ty den minsta osäkerhet härutinnan skulle hava verkat nedslående på hans predikan. Ännu mera styrkas vi i denna vår uppfattning, då vi betänka, att Paulus hade emot sig farliga irrlärare, som uppträdde i Korint och Galatien

---

[1] Gal. 3: 1; 1 Kor. 3: 2.
[2] Apg. 17: 3; 18: 5; 19: 8.
[3] Se Haupt: Apostolat, sid. 71.
[4] Se Haupt: Apostolat, sid. 71.
[5] Rom 1: 16.
[6] Se Zahn: Gal., sid. 75.

samt i Rom.[1] Aposteln varnar sistnämnda församling för dessa. Kunskap måste de hava haft om Jesu liv, ty de voro från Jerusalem. De sade sig hylla urapostlarnes åsikter. Skiljepunkterna rörde sig om lagens hållande och omskärelsens nödvändighet Pauli vedersakare hade kunnat, om de velat, åberopa sig på Jakob och på utsagor av Jesus samt på den äldsta kristna församlingen i Jerusalem för att styrka sina påståenden. I denna strid emot irrlärarne har aposteln behållit valplatsen. Förgäves söker man hos Pauli vedersakare den minsta ansats att stödja sin lära med utsagor från Jesu mun. På dessa grunder hava vi full rätt att draga den slutsatsen, att aposteln icke blott förskaffat sig kunskap om Jesu liv och verksamhet utan ock vetat att giva sina församlingar del därav.

Vända vi oss till Pauli fyra huvudbrev, skola vi finna, att sanningen av slutsatsen här ovan bestyrkes. Jesus är Davids son.[2] Aposteln känner Jesu moder[3] och bröder[4] samt nämner en av dem vid namn.[5] Vidare känner han de tvenne namnen Kefas och Petrus på samma person[6] samt aposteln Johannes.[7] Han vet till och med, att de voro gifta.[8] Vidare röjer aposteln, att han känner Jesu verksamhet.[9] Han berättar om instiftandet av nattvarden och säger, att det skedde den natt, Kristus blev förrådd, och att kalken utdelades efter måltiden.[10] I fråga om Jesu död, begravning och uppståndelse samt uppenbarelse efter sin uppståndelse visar sig Paulus hava god kunskap. Men aposteln visar

---

[1] Se HAUPT: Apostolat, sid. 71.
[2] Rom. 1: 3; 15: 12.
[3] Gal. 4: 4.
[4] 1 Kor. 9: 5.
[5] Gal. 1: 19; 2: 9, 12.
[6] 1 Kor. 1: 12; 3: 22; 9: 5; 15: 5; Gal. 1: 18; 2: 9, 11; 2: 7 f.
[7] Gal. 2: 9.
[8] 1 Kor. 9: 5.
[9] Rom. 15: 8.
[10] 1 Kor 11: 23—25.

sig ock äga kunskap om innehållet i Jesu predikan. Han anför Kristi lag.[1] Han lämnar trenne anföranden av Herren själv.[2] På flera ställen i ett av sina huvudbrev framhåller Paulus fullt medvetet sin uppfattning i en viss bestämd sak med uttryckligt tillkännagivande, att det är hans och icke Herrens.[3] Allt detta måste med nödvändighet förutsätta, att Paulus ägde en noggrann kunskap i den evangeliska historien. Vidare tages Guds rike i en dubbel betydelse hos Paulus. Det fattas dels eskatologiskt[4] dels etiskt.[5] Men då nu denna senare uppfattning av Guds rike "var Jesu verkliga egendom",[6] under det att Jesus var uppvuxen i den förra, så måste Paulus i denna punkt vara beroende av Jesus. Därför kunna vi ej instämma i v. Sodens uppfattning, att Pauli brev ej skulle visa något spår av omedelbart intresse för Herrens jordiska liv.[7] Däremot synas Reschs undersökningar angående förhållandet mellan Paulus och Jesus hava visat, att på de flesta ställen reminiscenser av Jesu ord skulle möta. Så finnes det t. ex. i Rom. 261, i 1 Kor. 215, i 2 Kor. 97 och i Gal. 78 sådana utsagor, som hänvisa till Jesu ord i den arameiska källskriften för våra synoptiska evangelier. Och om man än skulle finna en eller annan av dessa Reschs paralleller svag och mindre beviskraftig, så har man ej därför rätt att anse hela denna undersökning vara förgäves. Nej, tvärtom har den visat, att på de flesta ställen är jämförelsen minst av allt sökt utan snarare säker och tillförlitlig.

Hava vi genom denna undersökning av innehållet i Pauli brev kommit till den uppfattningen, att aposteln

---

[1] 1 Kor. 9: 21; Gal. 6: 2.

[2] 1 Kor. 7: 10; 9: 14; 11: 23—25.

[3] 1 Kor. 7: 12, 17, 25, 40.

[4] 1 Kor. 6: 9, 10; 15: 24, 50; Gal. 5: 21.

[5] Rom. 14: 17; 1 Kor. 4: 20.

[6] Se HARNACK: Krist. väs., sid. 48.

[7] Se v. SODEN: Das Interesse der apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte, se WEIZSÄCKER: Theol. Abhandl., sid. 112 ff.

måste i fråga om sin evangelieförkunnelse stått i förbindelse med urförsamlingen och dess representanter urapostlarne, så finnas positiva bevis för sanningen av detta vårt påstående på flera ställen i de paulinska huvudbreven. Så skriver Paulus:[1] παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον. Paulus säger sig hava mottagit det, han omtalar i de följande verserna. Men huru har detta mottagande skett? Det kan ej vara från Herren omedelbart, ty då hade man väntat ett παρὰ τοῦ κυρίου[2] eller möjligen ett δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.[3] Här förekommer intet sådant tillägg. Vidare måste man på grund av ordställningen anse, att detta mottagande från Pauli sida varit lika med församlingsmedlemmarnes i Korint mottagande av evangelii predikan. Dessa hade ju fått mottaga evangelium, icke omedelbart från Herren själv utan medelbart genom Herrens tjänare. På samma sätt som Herren använde Paulus såsom ett medel för evangelii förkunnande i Korint, hade urförsamlingen och enkannerligen urapostlarne och Herrens bröder varit de, som givit Paulus kunskap i den evangeliska historien. Eller skulle man verkligen vilja antaga, att Herren själv meddelat Paulus alla de uppenbarelser, om vilka han talar, då det dock fanns tillfälle för honom att av ögonvittnen få kunskap därom.

Samma verb förekommer ock i 1 Kor. 11: 23. Aposteln skriver där: ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν. Här framhåller Paulus sig själv, ty ἐγώ står i skarp motsats till församlingsmedlemmarne i Korint. Därmed vill han giva till känna, att han icke av sig själv givit dem det bruk, varpå de firade nattvarden i Korint. Instiftelseorden till nattvarden har Paulus mottagit ἀπὸ τοῦ κυρίου. Vad kan han väl mena därmed? Aposteln kan icke mena ett omedelbart mottagande

[1] Kor. 15: 3.
[2] Se ZAHN: Einl. II, sid. 175.
[3] Gal. 1: 12.

av Herren själv. Visserligen har man hänvisat till innehållet av det, som meddelades. Men det är lätt att uppvisa orimligheten däri. Verbet παραλαμβάνω konstrueras dels med ἀπό dels med παρά och följande genitiv. Därvid skulle ἀπό angiva ett medelbart, παρά däremot ett omedelbart meddelande.[1] Må så vara, att dessa prepositioner kunde användas omväxlande för att tillkännagiva ett omedelbart förhållande mellan givaren och mottagaren, så betonar dock παρά givarens verksamhet, under det att ἀπό hänvisar på givaren själv. Det stammar från Herren själv. I detta uttryck är ej mänsklig förmedling utesluten. Nu gagnar det föga att hänvisa på sammansättningsleden παρά i verbet,[2] ty på alla de ställen, där verbet förekommer, användes ej det enkla verbet λαμβάνω utan det sammansatta παραλαμβάνω.

Att Paulus måste stått i förbindelse med urförsamlingen och av den mottagit kunskap om Jesu liv och verksamhet samt predikan, visar bruket av ordet παράδοσις. Aposteln använder detta om fariséernas stadgar[3] men ock om de föreskrifter, han givit församlingsmedlemmarne i Korint.[4] Då nu de förra voro muntliga och fortplantades genom undervisning, så måste man sluta till att dessa senare också voro muntliga. Redan bruket av ordet παράδοσις[5] visar, att Paulus måste haft förbindelse med medlemmarne i urförsamlingen.

Emot denna vår uppfattning, att Paulus stått i förbindelse med urförsamlingens medlemmar, kunna icke Gal. 1: 11 f. och 1: 16 anföras,[6] ty i så fall skulle härutinnan en motsägelse finnas i de fyra huvudbreven. Å det förra stället påstå motståndarne,[7] att Pauli evange-

---

[1] Se Bachmann: 1 Kor., sid. 374, Anm. 1.
[2] Se Godet: Kor., sid. 629.
[3] Gal. 1: 14.
[4] 1 Kor. 11: 2.
[5] Se Zahn: Einl. II, sid. 392.
[6] Se Wrede: Paulus, sid. 84 f.
[7] Se Zahn: Gal., sid. 54 f.

lium var κατὰ ἄνθρωπον och på grund härav i behov av förbättring eller beriktigande. Just detta vederlägger Paulus först negativt sedan positivt. Han har ej fått evangelium på samma sätt som församlingsmedlemmarne i Galatien. Ej heller har han genom mänsklig undervisning kommit till insikt i evangelium, utan en uppenbarelse från Jesus Kristus har ej blott givit honom denna utan ock slitit sönder den slöja, vilken höljde för honom detsamma. Så kom då Paulus i ett slag eller i ett ögonblick i besittning av evangelium. Just därför är hans evangelium icke κατὰ ἄνθρωπον. Ytterst är sålunda Jesus själv grunden till att Paulus blev en kämpe för evangelii sak. Han styrker detta sitt påstående genom att hänvisa till sitt liv före uppenbarelsen vid Damaskus.[1] Härigenom uteslutes ej, att Paulus fått kunskap i den evangeliska historien av kristna, som voro äldre än aposteln, ty historiska meddelanden, om vilka man kan skaffa sig underrättelser av människor, äro icke föremål för uppenbarelser.[2] Lika litet kan Gal. 1: 16 tjäna såsom bevis mot sanningen av vår uppfattning. Irrlärarne hava just intalat galaterna, att Paulus efter sin omvändelse ganska snart rest till Jerusalem för att av de tolv finna bekräftelse på sin omvändelse samt erhålla undervisning i kristendomen och råd angående evangelieförkunnelsen.[3] Då sökte han sålunda hjälp hos urapostlarne, nu åter visar han självständighet i sin lära och verksamhet. Därför är det, som Paulus skriver denna sats: “Strax rådförde jag mig icke med kött och blod, icke heller for jag upp till Jerusalem till dem som voro apostlar före mig, utan jag for bort till Arabien och vände tillbaka till Damaskus“.[4] Även här erkänner sig aposteln hava stått i förbindelse med den kristna församlingens medlemmar i

---

[1] Gal. 1: 13 f.
[2] Se ZAHN: Gal., sid. 56, Anm. 54.
[3] Se ZAHN: Gal., sid. 66.
[4] Gal. 1: 16 f.

Damaskus.[1] Men denna församling var en dotterförsamling till den i Jerusalem. Så stod då Paulus visserligen icke omedelbart men dock medelbart i förbindelse med urförsamlingen i Jerusalem och dess ledande personligheter.

Är det så, att Paulus — om än endast medelbart — stått i förbindelse med urförsamlingen i Jerusalem, så böra de fyra huvudbreven ådagalägga, om det fanns överensstämmelse mellan Paulus och urapostlarne i fråga om uppfattningen av Jesu död och uppståndelse. Vi hava också några ställen, som bevisa detta. I Gal. 1: 22 ff. skriver nämligen Paulus: "Och jag var okänd till ansiktet för de kristna församlingarna i Judéen. De hörde allenast: Den som fordom förföljde oss, han predikar nu evangelium om den tro, vilken han fordom sökte utrota. Och de prisade Gud för min skull." Vers 23 utgör emellertid församlingens i Jerusalem ord till de kristna församlingarna i Judéen.[2] Paulus måste alltså hava predikat evangelium i Jerusalem under de dagar, han vistades hos Kefas.[3] Men då förspordes ingen meningsskiljaktighet mellan Paulus och urapostlarne. Församlingarna runt omkring Jerusalem prisade Gud för min skull, säger Paulus. Se, så långt var det från någon misshällighet! Om det varit någon strid dem emellan, så måste den hava varit av senare datum. Men då gällde denna ej Paulus och urapostlarne utan den förre och de falska bröder, vilka kommit från Jerusalem och gåvo sig sken av att föra urapostlarnes talan. Man stridde då om lagen och omskärelsen men ej om huvudbeståndsdelarna i Pauli evangelium.[4] Detsamma gäller även tvisten mellan Kefas och Paulus i Antiokia. Besinnar man därjämte, att Paulus hälsar bland andra Andronikus och Junias,[5] mina fränder

---

[1] Se WEIZSÄCKER: D. apost. Zeitalt., sid. 67.
[2] Se ZAHN: Gal., sid. 74 f.
[3] Gal. 1: 18 jfr Rom. 15: 19.
[4] Se ZAHN: Einl. I, sid. 119.
[5] Rom. 16: 7.

och medfångar, som äro utmärkta bland apostlarne, vilka ock före mig kommit till Kristus, så kan man icke underlåta att betona, att det fanns många tillfällen, då det hade kunnat visa sig, om det funnes någon skillnad mellan Pauli evangelium och urapostlarnes. Vi se, huru hastigt den urapostoliska uppfattningen av evangelium spritt sig. Den hade utbrett sig ej blott i Judéen utan ock hunnit ända till Damaskus och Rom. Men på intet ställe höra vi talas om någon skiljepunkt mellan Pauli evangelium och urapostlarnes. Och att denna vår slutsats är riktig, visa följande ord av Paulus själv.[1] "Det vare nu jag eller de, så predika vi på detta sätt, och så haven I kommit till tro." Paulus själv erkänner sålunda, att han i denna punkt har samma uppfattning som urapostlarne.

[1] 1 Kor. 15: 11.

Urapostlarnes evangelium.

Källor.

För att få kunskap om urapostlarnes evangelium måste vi vända oss till apostlagärningarna och i all synnerhet till Petri tal i desamma. Nu är visserligen denna bok skriven år 75 efter Kristus[1] och sålunda senare än de paulinska huvudbreven. Men vi hava för denna tid ingen annan källa att tillgå, varför vi äro nödsakade att taga hänsyn till desamma. Många svårigheter komma därvid att möta. Frågan är, om vi kunna använda apostlagärningarna såsom en enhetlig bok eller om det finnes olika källor inom desamma. Men om vi antaga det senare, så måste vi bestämma, vilken källa vi anse innehålla den urapostoliska evangelieförkunnelsen. Det är först under de senaste decennierna, som frågan om källorna till apostlagärningarna kommit på tal.[2] Dock synes i denna punkt råda stor osäkerhet. Clemen säger, att på den korta tiden av sex år ej mindre än åtta olika källhypoteser framställts,[3] men ingen av dessa har vunnit något vidare erkännande. Därför synes det oss riktigast att anse apostlagärningarna vara en enhetlig bok. Författaren kan dock hava använt urkunder jämte personliga iakttagelser.[4] Ser man på själva den historiska ramen för

[1] Se ZAHN: Einl. II, sid. 441.
[2] Se HERNER: Apostlagerningarne, sid. 2.
[3] Se CLEMEN: Apostelgeschichte, sid. 21 ff.
[4] Se ZAHN: Einl. II, sid. 404, 411 ff.

beskrivningen på urförsamlingen, så finnas däri många drag, som vittna om hög ålder och stort historiskt värde. Därför tala de tolv första kapitelns starkt framträdande hebreiska färg,[1] den kristna församlingens ställning till judendomen och templet, egendomsgemenskapen[2] och det starka framhävandet av Petrus vid sidan av Johannes, Sebedei son, och av Jakob, Herrens broder. Harnack skriver härom:[3] "Das Bild der Gemeinde von Jerusalem in den ersten fünf Capiteln und die Petrusgeschichten lassen an Durchsichtigkeit und Glaubwürdigkeit viel zu wünschen übrig, aber der Hauptpunkt in jenem Bilde, der durchaus noch jüdische Charakter der Gemeinde, die eigentlich gar keine besondere Gemeinde noch ist, sondern ein den aufstehungsgläubigen Juden nahestehendes Conventikel, das Verhältnis zur Judenschaft bis zur Stephanusgeschichte und die Motivierung der ersten grossen Verfolgung hält die geschichtliche Probe aus — soweit von einer solchen die Rede sein kann, wenn doch 'nur eine Quelle existiert'". Den frågan uppstår: kan detta sägas om talen? Det är särskilt Tübingerskolans teologer,[4] som sökt besvara frågan, om talen äro autentiska eller uppdiktade. Någon stenografisk noggrannhet vid talens anförande kan ej sättas i fråga. Dessa kunna hava undergått bearbetningar. Saken rör här icke så mycket talens form som fastmera deras innehåll. Men därigenom torde frågan kommit närmare sin lösning. Man har sagt, att talen blivit överarbetade, så att Petrus blivit pauliniserad, Paulus åter petriniserad, eller bägge lukaniserade, d. v. s. katoliserade.[5] Därigenom förklaras likheten mellan talen. Men utgångspunkten är felaktig. Man utgår nämligen från att Paulus och Petrus haft olika uppfattningar av evangelium. Vi hava förut visat, att detta icke överens-

[1] Se CLEMEN: Paulus I, sid. 170.
[2] Se CLEMEN: Paulus I, sid. 183.
[3] Se HARNACK: Lukas, sid. 88 f.
[4] Se HERNER: Apostlagerningarne, sid. 3.
[5] Se JÜLICHER: Einl., sid. 347.

stämmer med verkligheten. Därför kunna vi ock använda Petri tal i apostlagärningarna såsom en historisk källa för att få reda på den urapostoliska evangelieförkunnelsen.

Innehållet i urapostlarnes evangelium.

I Petri tal i apostlagärningarna omtalas både Jesu död och uppståndelse. Härvid är dock att märka, att den senare utgör själva kärnpunkten i apostelns predikan om Jesus.[1] Orsaken därtill torde vara, att uppståndelsen är ett bestämt bevis för att Jesus var Messias.

Jesu död.

Vi hava att först se till huru Petrus i sina tal uppfattar Jesu död och vad verkan han tillskriver densamma. I apostelns tal framhålles det orättfärdiga i judarnes handlingssätt gentemot Jesus. Petrus känner sorg och vemod, när han tänker därpå. Hans inre genombävas av harm, när han talar därom. Detta möter oss redan i hans tal på första pingstdagen, då han säger:[2] "I män av Israel, hören dessa ord: Jesus från Nasaret, en man, som för eder av Gud blivit vitsordad genom krafter och under och tecken, vilka Gud har gjort genom honom bland eder, såsom I ock själva veten, honom, som efter Guds fastställda råd och förutseende var utlämnad, haven I tagit och genom orättfärdigas händer fastnaglat och dödat." Samma tanke uttalas i hans tal till menigheten i Jerusalems tempel, där orden lyda:[3] "Abrahams och Isaks och Jakobs Gud, våra fäders Gud, har förhärligat sin tjänare Jesus, vilken I haven utlämnat och förnekat inför

---

[1] Se HERNER: Apostlagerningarne, sid. 17.
[2] Apg. 2: 22 f.
[3] Apg. 3: 13 ff.

Pilatus, då denne dömde, att man skulle giva honom lös. Men I förnekaden den helige och rättfärdige och begärden, att en mandråpare skulle skänkas eder. Och livets furste dräpten I." Samma åskådningssätt återfinnes i Petri tal till Kornelius[1] och i hans tal inför rådet,[2] i vilket sistnämnda han anklagar de närvarande för att hava upphängt Jesus på trä och dödat honom. Dock visar Petrus på en förmildrande omständighet, som han tager med i räkningen, ty han säger, att detta skett av oförstånd.[3]

Jesu död är icke blott utslaget av judarnes fiendskap gentemot honom. Petrus framhåller, att Jesu död var i överensstämmelse med Guds fastställda råd och förutseende.[4] Guds hand och råd hade förut beslutat, att det så skulle ske, säga de kristna i sin gemensamma bön till Herren om hjälp och frimodighet vid evangelieförkunnelsen och botandet av sjuka.[5] För att visa, att Gud förutsett, att Jesus skulle förkastas, anföres ett citat ur Psaltaren, vilket lyder:[6] "Han är den sten, som av eder såsom byggningsmän vart förkastad och som har blivit en hörnsten." Jesu korsdöd var sålunda icke, såsom judarne menade, ett bevis mot messianiteten utan enligt Petrus ett bevis för densamma. På detta sätt hade Gud nämligen fullbordat, vad han förutsagt genom alla profeters mun, att Kristus skulle lida.[7]

I Petri tal i apostlagärningarna ses döden sålunda under en mera apologetiskt negativ synpunkt. Och detta förklaras av tidsomständigheterna. Det är just på grund av polemiken från judarnes sida. De hänvisade nämligen till Jesu död på korset för att vederlägga tron på honom såsom Messias. Därför måste ock den evangeliska för-

[1] Apg. 10: 39.
[2] Apg. 5: 30.
[3] Apg. 3: 17.
[4] Apg. 2: 23.
[5] Apg. 4: 28.
[6] Apg. 4: 11.
[7] Apg. 3: 18.

kunnelsen i sin första början särskilt betona denna tanke, att Jesus såsom Messias måste lida och dö.

Dock stanna ej Petri tal i apostlagärningarna därmed. Petrus framhåller ock, att Gud fullbordat, vad han förutsagt genom alla sina profeters mun, att Kristus skulle lida.[1] Jesu lidande blir sålunda självt ett bevis för messianiteten. Samma uppfattning möter även i användandet av παῖς θεοῦ på Jesus.[2]

"Han är den sten, som av eder såsom byggningsmän vart förkastad och som har blivit en hörnsten," säger Petrus, när han fördes inför rådet i Jerusalem. Därmed vill han beteckna, att Jesus Kristus är grunden för gudsriket. Därför är ock i ingen annan frälsningen, ty det är icke något annat namn under himmelen, bland människorna givet, i vilket vi skola bliva frälsta.[3] I åkallandet av Herrens namn finnes frälsningen icke blott för judarne[4] — dock tillerkänner Petrus dem ett företräde — utan ock för jordens alla släkter.[5] Denna frälsning beskriver Petrus i sina tal dels såsom en frid, som blivit bebådad genom Jesus Kristus,[6] dels såsom ett välsignande med den messianska tidens goda[7] dels såsom syndaförlåtelse.[8] Petrus använder om Jesus därjämte beteckningen livets furste.[9]

Här gäller det att skärskåda ett antagande, som man ofta möter. Urförsamlingen skulle, mena många,[10] endast ha lärt Jesu död utan att därvid tillskriva den någon försonande betydelse. Paulus åter skulle hava tillfogat den senare uppfattningen av Jesu död. Detta antagande strider både mot de slutsatser, vi förut dragit ur den

---

1 Apg. 3: 18.
2 Se HERNER: Apostlagerningarne, sid. 9 ff.
3 Apg. 4: 12.
4 Apg. 3: 26.
5 Apg. 3: 25.
6 Apg. 10: 36.
7 Apg. 3: 25 f.
8 Apg. 2: 38; 10: 43.
9 Apg. 3: 15.
10 SeBEYSCHLAG: Neut. Theol., sid. 322 f. CLEMEN: Paulus I, sid. 181.

paulinska evangelieförkunnelsen, och framför allt mot Pauli eget yttrande i 1 Kor. 15: 3. Sålunda måste redan urförsamlingen hava lärt "eine heilsame Wirkung des Todes Christus zur Sündenvergebung."[1] Överväga vi vidare de utsagor här ovan, i vilka Petrus framhåller verkan av Jesu död, så visa dessa, att läran om försoningsdöden icke är någon egendomlighet för Paulus, utan att redan urförsamlingen haft denna uppfattning av Jesu död. Dock bör man härvid märka, att under denna tid upptogos lärjungarnes sinnen mera av tanken på att visa, hurusom Jesu död skulle ses under synpunkten av ett Guds rådslut, som uttalats av Gamla testamentets profeter och nedskrivits i deras skrifter. Därför måste ock betydelsen av Jesu död såsom en soningsdöd för människorna träda något tillbaka.[2] Detta kan förklaras av tidsomständigheterna. Men därmed är det icke sagt, att man måste förneka Jesu döds frälsningshistoriska betydelse, vilket Apg. 2: 38 bekräftar.

Lika litet kunna vi finna någon motsägelse mellan Pauli huvudbrev och Petri tal i apostlagärningarna, såsom Haupt menar. Han uttrycker denna skillnad så[3]: "In der Apostelgeschichte wird die Sündenvergebung nicht speziell an den Tod Jesu, sondern im allgemeinen an seine Person geknüpft." Häremot synes dock Petri tal inför rådet[4] vittna, ty där uppmanar han till bättring, därför att Kristus lidit, vad Gud förutsagt genom alla sina profeters mun. Den invändningen är icke av någon betydelse, att i versen användes πάσχω, ty döden är den högsta grad av lidande. Men döden var enligt Guds fastställda råd och förutseende.[5] Vidare äro verserna 17 och 18 förutsättningen för uppmaningen i vers 19, varför texten

[1] Se Weizsäcker: D. apost. Zeitalt., sid. 112.
[2] Se B. Weiss: Bibl. Theol., sid. 131.
[3] Se Haupt: Apostolat, sid. 73.
[4] Apg. 3: 18.
[5] Apg. 2: 23.

ock läser μετανοήσατε οὖν. Häremot kan ej Apg. 5: 31 eller 10: 43 anföras. Syndaförlåtelsen är bunden vid Jesu död och uppståndelse. Paulus, som betonar Jesu döds försonande betydelse, hyser i denna sak samma uppfattning som apostlagärningarna. Kristi uppståndelse är beviset för Jesu döds försonande betydelse.[1] "Om Kristus icke är uppstånden, så är eder tro fåfäng,och I ären ännu i edra synder," skriver Paulus till församlingsmedlemmarne i Korint.[2] Då nu uppståndelsen utgör själva kärnpunkten i apostlagärningarnas vittnesbörd om Jesus, så får man ej förundra sig, om Petrus i sina tal framhåller just denna sida. Jesus har kunnat grunda sitt rike endast genom att först dö och sedan visa sig obesegrad av döden genom att uppstå från de döda. Därför bindes ock frälsningen vid Jesus såsom korfäst och uppstånden.

Jesu uppståndelse.

Såsom vi ovan framhållit, betonar Petrus i sina tal Jesu uppståndelse. Denna sätter han emot den smädefulla döden. Därvid använder han samma verb för att beteckna Jesu uppståndelse som Paulus.[3] Denna skedde nu på den tredje dagen (τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ).[4] Jesu lärjungar äro vittnen till att han uppstått.[5] Ja, vid fyllandet av de tolvs krets är det att hava varit μάρτυς τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ett villkor för att kunna komma i fråga.[6] Vidare hänvisar Petrus i sitt tal på första pingstdagen på den tomma graven såsom en verklighet i motsats till Davids

---

[1] Se B. Weiss: Bibl. Theol., sid. 311 f.
[2] 1 Kor. 15: 17.
[3] ἐγείρω Apg. 3: 15; 4: 10; 10: 40 och ἀνίστημι Apg. 2: 24, 32.
[4] Apg. 10: 40.
[5] Apg. 2: 32; 3: 15; 10: 41.
[6] Apg. 1: 22.

grav, som finnes "ibland oss till denna dag".[1] Och se vi på det judiska folkets ställning till denna fråga, så vederlägger översteprästen ej Petrus. Helst ville man tiga ihjäl saken och förbjuder därför lärjungarne att tala därom.[2] På detta sätt tror man sig komma ifrån det hela. Härav kan man ock finna förklaringen till mildheten i Gamaliels råd.[3] Ty hade det icke varit sant, att Jesus uppstått ur graven, så skulle det hava varit lätt för kristendomens vedersakare att stämpla lärjungarnes lära om Jesu uppståndelse såsom falsk. Och vidare skulle denna förföljelse från judarnes sida hava betagit lärjungarne lusten att sprida denna åsikt, ifall den varit osann. Med glädje ledo Jesu anhängare fängelse och gisselslag och aktade icke på de hotelser, varmed judarnes råd sökte hindra dem att vidare predika.

Men huru fattar Petrus uppståndelsen? Är den kroppslig eller andlig? Har Jesu kött uppstått ur graven? I sin pingstpredikan talar Petrus om ἡ σάρξ αὐτοῦ,[4] som ej skulle se förgängelsen. I sitt tal till Kornelius säger han vidare, att lärjungarne åto och drucko med Jesus, sedan han uppstått från de döda.[5] Uppståndelsen måste fattas kroppslig. Ja, Kristi kött uppstod ur graven. Det kunde ej lämnas åt förgängelsen. Åt samma håll pekar tidsbestämningen "på den tredje dagen" och hänvisandet på Jesu grav samt användningen av verben ἀνίστημι och ἐγείρω. Förut hava vi genom undersökningen av Pauli huvudbrev sett, att Paulus säger sig i denna punkt hava samma uppfattning som urförsamlingen. Här hava vi funnit beviset för sanningen därav.

Jüngst har dock velat spåra en dubbel uppfattning

---

[1] Apg. 2: 27 ff.
[2] Apg. 4: 18; 5: 28.
[3] Apg. 5: 38 f.
[4] Apg. 2: 31.
[5] Apg. 10: 41. Korffs försök att hänföra μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν till ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι strider emot ordföljden.

av Jesu uppståndelse i apostlagärningarna. Han skiljer nämligen mellan tvenne källor, A och B. Den förra karakteriseras på följande sätt:[1] "Hier findet sich kein spitzfindiger Schriftbeweis, sondern das Citat 2: 17 ff erklärt ungezwungen den vorliegenden Thatbestand. Die Anschauung von dem Auferstandenen ist nicht so klar ausgeprägt, als in B. Der Ton wird mehr gelegt auf die von den Aposteln sicher bezeugte Thatsächlichkeit der Auferstehung und Erhöhung, als dass die Phantasie zur Ausmalung des Details schritte. Nach den Spuren in 1: 2 scheint an eine pneumatische Existenz gedacht zu sein." I den senare däremot "ist die leibliche, ja sarkische Auferstehung Jesu betont".[2] I synnerhet framträder denna olikhet i Petri pingsttal. Så räknar Jüngst till källan B: 1: 22 b—2: 2 a, 3, 5—11, 24—31, 34 f, 41 b—43 a, 45. Visserligen använder nu apostlagärningarnas författare om uppståndelsen ett visst bestämt ord utan att därvid genom särskilda tillägg angiva, om denna uppståndelse var kroppslig eller andlig. Men därför har man ej rätt att i dessa verser inlägga en betydelse, som avviker från den, som angives på andra ställen i talen. Författaren menar nämligen, när han brukar ett ord i en viss betydelse, att läsaren alltid skall inlägga denna vid läsandet av ordet. Enligt Jüngsts åsikt skulle man aldrig riktigt klart kunna uttrycka sig. Denna metod skulle vara dödande för all vetenskap, ja, för vårt dagliga samtal, ty vi förutsätta, att det ena eller det andra ordet, som man givit den eller den bestämda betydelsen, skall hava samma betydelse, när helst man använder detsamma.

Vidare är författaren icke fullt konsekvent vid bestämmandet av källorna, då han räknar Apg. 1: 22 b till källan B men Apg. 1: 8 och 2: 32 till källan A.[3] I Apg. 1: 8 är uppståndelsen ej nämnd utan blott förutsatt. I Apg. 2: 31 säges uppståndelsen vara kroppslig.

[1] Se Jüngst: Apostelgeschichte, sid. 36 f.

[2] Se Jüngst: Apostelgeschichte, sid. 36.

[3] Se Herner: Apostlagerningarne, sid. 20, Anm. 1.

Därför fanns det icke någon anledning att upprepa detta i Apg. 2: 32. Apg. 2: 31 vill endast ådagalägga, att Jesu uppståndelse överensstämde med den i Gamla testamentet uttalade profetian. I dessa verser kunna vi icke märka någon infogning, som skulle visa, att de ursprungligen ej stått omedelbart efter varandra. Men till och med om vi skulle gå med på Jüngsts förslag till källor i Apg. 2: 1—47, så kunna vi icke finna, att någon skillnad i fråga om Jesu uppståndelse föreligger mellan dessa bägge verser.[1] I den förra versen står περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, i den senare åter τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός. Vers 31 lärde enligt Jüngst den sarkiska uppståndelsen. Där användes namnet Kristus. I vers 32 åter står Jesus, som var namnet på den historiskt levande men av judarne på korset bragta människan, vilken blev lagd i graven. Denne, vars namn varit på allas läppar, vars predikan väckt allas förundran — har Gud uppväckt. Redan denna skiftning i verserna skulle förutsätta en sarkisk uppståndelse. Sålunda kunna vi icke finna Jüngsts påstående överensstämmande med det verkliga sakläget.

Sambandet mellan urapostlarne och Jesus.

Vi hava funnit, att Petrus betonar, att Jesu lidande och död voro förkunnade och förutsagda i Gamla testamentets skrifter. Lidandet var sålunda icke tillfälligt utan nödvändigt. För att visa detta åberopar sig Petrus till och med på ett ställe i Gamla testamentet inför rådet i Jerusalem.[2] Vidare anför Petrus i sin pingstpredikan ett citat från Psaltarens 16 psalm för att visa, att det stod att läsa om Jesu uppståndelse i Gamla testamentets skrifter. Desslikes hava vi i Petri tal mött vissheten om Kristi döds frälsningsnödvändiga

[1] Apg. 2: 31 f.
[2] Apg. 4: 11.

betydelse. Tillika hava vi uppmärksammat sammanhanget mellan döden och uppståndelsen. Bägge bliva överallt förutsatta men aldrig förklarade. Varifrån hava lärjungarne allt detta? Bruket att anföra Gamla testamentet kunna ej lärjungarne själva hava uppfunnit.[1] Dels skulle tiden vederlägga detta, ty den vore för knapp, dels åter använder Petrus ett citat, som ett av de synoptiska evangelierna lägger i Jesu mun.[2] Visserligen menar mången, att apostlarne genom läsningen av Gamla testamentets skrifter kommit till den uppfattningen, att döden var frälsningsnödvändig och stod uttalad i dess profetior, men tiden lägger hinder i vägen. Enligt apostlagärningarna börjar nämligen Petrus redan 50 dagar efter Kristi uppståndelse att offentligen predika.[3] Ja, boken förutsätter till och med före denna tid en predikoverksamhet, som krönts med rik framgång.[4] Vidare ha vi att uppmärksamma, att den urapostoliska evangelieförkunnelsen tog sin början i Jerusalem, där lärjungarne voro församlade och tilldragelserna vid Jesu död och uppståndelse timat. Hava vi fastslagit detta, inse vi, huru vilseledande Weizsäckers försök är, då han vill bestrida apostlagärningarnas historiskhet i denna punkt.[5] Han anser nämligen, att talet om Jesu uppståndelse uppkommit i Galiléen, dit lärjungarne dragit sig tillbaka efter påsken och där de stannat längre än de femtio dagar, varom apostlagärningarna tala. Under sin vandring upp till Jerusalem och vid sin predikan där gingo lärjungarne mycket försiktigt till väga. Weizsäcker använder sig här av Matt. 10 för att visa tillvägagångssättet. Men därom veta apostlagärningarna intet. Hela Weizsäckers försök strider emot utsagorna i denna bok. Här möter ett antingen — eller. Det går

---

[1] Se R. Seeberg: Evangelium quadraginta dierum. N. K. Z. 1906, sid. 337.

[2] Apg. 4: 11; Mtt. 21: 42.

[3] Apg. 2: 1.

[4] Apg. 1: 15.

[5] Se Weizsäcker: D. apost. Zeitalt., sid 24. f.

nämligen ej att förena Weizsäckers och apostlagärningarnas framställning av denna sak till ett både — och.

Hålla vi sålunda fast vid uppgifterna i apostlagärningarna, som omtala, att denna predikan började i Jerusalem strax efter Jesu uppståndelse och himmelsfärd, så måste vi dock besvara den frågan, huru lärjungarne kunde komma på den tanken att åberopa sig på Gamla testamentets skrifter för att dymedelst bevisa Jesu döds nödvändighet och uppståndelsens faktum såsom omtalade i judarnes heliga skrifter. Här kommer ett av de synoptiska evangelierna till hjälp. Petrus anför ett citat från Gamla testamentet, som Jesus själv använt. Lukas' evangelium uttrycker det i följande ord:[1] "Då sade han till dem: O, I oförståndige och senhjärtade till att tro på allt vad profeterna hava talat! Måste icke Kristus lida detta och ingå i sin härlighet? Och han begynte med Moses och alla profeterna och uttydde för dem det som i alla skrifterna rörde honom." Och längre fram i samma kapitel möter samma uppfattning:[2] "Och han sade till dem: Dessa äro de ord, som jag talade till eder, då jag ännu var med eder, att allt måste fullbordas, som är skrivet om mig i Moses' lag och i profeterna och i psalmerna. Då öppnade han deras sinne, så att de förstodo skrifterna, och han sade till dem: Så är det skrivet; och så måste Kristus lida och på den tredje dagen uppstå från de döda, och bättring och syndaförlåtelse predikas i hans namn bland alla folk och först i Jerusalem." Den uppståndne själv var det sålunda, som lärde lärjungarne dels att inse Jesu döds nödvändighet dels att åberopa sig på Gamla testamentets skrifter. Därför kunde denna urapostoliska predikan börja strax efter Jesu himmelsfärd och i Jerusalem.

---

[1] Lk. 24: 25 ff.
[2] Lk. 24: 44 ff.

Jesu evangelium.

Källor.

Vid framställandet av Jesu evangelium gäller det först att bestämma källorna. Gå vi till Nya testamentet möter oss Jesu evangelieförkunnelse i evangelierna. Av dessa äro tre varandra mycket lika till innehållet, varför de kallats synoptiska evangelier. Enligt mångas mening skulle endast dessa vara den källa, varur man kunde ösa för att framställa evangelium. Dock skulle man icke ens på detta sätt kunna bestämma Jesu evangelium, mena många. Man behöver hjälpmedel för att renskala Jesu evangelium. Enligt Harnack måste man kunna skilja skal från kärna, det förgängliga från det förblivande. Därför behöves ock en öppen blick för det levande och en sann känsla för det verkligt stora, säger densamme.[1] Pfleiderer åter angiver såsom hjälpmedel "gesunde Augen und nüchternen ehrlichen Wahrheitssinn", under det att Bousset anser endast das "Psychologisch Begreifliche" såsom äkta i evangelierna.[2] Men härav framgår ju, att kritiken är fullt subjektiv och individuellt färgad, ty det

[1] Se HARNACK: Krist. Väs., sid. 24. »Folglich muss man, um zu Jesu eigener Lehre zu gelangen, den in den Evangelien überlieferten Stoff einer sorgfältigen Sichtung unterziehen, auch bei den älteren Evangelisten», se MEYER: Christentum, sid. 49.

[2] Så PFLEIDERER och BOUSSET, se GRÜTZMACHER: Jesusbild, sid. 13.

gäller att avgöra, vad som är kärna och vad som är skal. Men man måste få reda på vem som har dessa friska ögon. Det psykologiskt begripliga för den ene kan för den andre vara psykologiskt obegripligt. Man måste vara på sin vakt gentemot denna subjektivism. Vi kunna ej godkänna så subjektiva hjälpmedel inom exegetiken som dem, med vilkas tillhjälp man vill framställa evangeliet i evangelium. Vi skulle mycket väl kunna göra bruk av alla de kanoniska evangelierna för att framställa Jesu evangelium. Men som flera anse, att Johannes' evangelium ej kan brukas såsom historisk källa i ordets vanliga mening,[1] så nöja vi oss med att här använda endast de tre synoptiska evangelierna.

Men det finnes flera s. k. apokryfiska evangelier, till vilka vi hava att angiva vår ställning. Meyer har upptagit flera av dem i sitt arbete: „Die Auferstehung Christi".[2] Rohrbach[3] och Harnack anse visserligen dessa apokryfiska evangelier äga ett mycket stort värde för framställningen av Jesu evangelium. Så t. ex. anser Harnack petrusevangeliet „als eine Quelle ersten Ranges".[4] Dock kunna vi ej instämma häri. Det fragment, vi ha kvar av hebréerevangeliet, är historiskt värdelöst, ty enligt detta visade sig den uppståndne allra först för Jakob.[5] Hos Paulus ha vi funnit uppenbarelsen för Petrus såsom den första och uppenbarelsen för Jakob såsom en av de sista uppenbarelserna.[6] Lika litet kunna vi taga någon hänsyn till petrusevangeliet,[7] ty häri förekomma fantastiska utsmyckningar. Så t. ex. berättas det, huru de äldste och skrift-

---

[1] Se Harnack: Krist. Väs., sid. 27 och Meyer: Cristentum, sid. 48.

[2] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 66, 69 ff., 76, 81 f

[3] Jfr J. Weiss: Das ält. Evang., sid. 342.

[4] Se Harnack: Chronologie, sid. 624.

[5] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 66.

[6] 1 Kor. 15: 3 ff.

[7] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 69 f.

lärde tillsammans med vakten bevakade graven, huru vaktgöringen upprätthölls och huru själva uppståndelsen tillgick. Därför kunna vi ock instämma i Stocks värdesättning av detta evangelium, då han skriver:[1] "Das dürfte das Ergebnis unserer Untersuchung sein: Das Petrusevangelium setzt unsere heutigen kanonischen Evangelien voraus, hat schon mit der Ausmalung von deren Berichten nach Art des jüdischen Midrasch begonnen und aus den jüdischen Midraschin u. a. jüdischer Litteratur neue Vorstellungen übernommen". Vid framställningen av Jesu evangelium göra vi därför med all rätt intet bruk av dessa s. k. apokryfiska evangelier.

Men vi skulle, menar mången, icke vinna någon fullt historisk visshet om innehållet i Jesu evangelium, om vi gå till evangelierna i Nya testamentet. Det finnes inom de synoptiska evangelierna så många motsägelser, vilket gäller i synnerhet de sista kapiteln, som handla om Jesu uppståndelse.[2] Å ena sidan har man samlat alla motsägelser i dessa berättelser för att därigenom förringa dessa berättelsers historiska värde. Dock synes man icke hava gjort tillbörlig skillnad mellan motsägelse och olikhet i framställningen.[3] De evangeliska berättelserna visa sinsemellan stora olikheter, men dessa kan man göra till motsägelser, endast då man vill uppvisa, att dessa berättelser äro uppkomna inom skilda kretsar eller förorsakade av olika intressen. Därför har man å andra sidan sammanfört berättelserna för att uppvisa, att enskildheterna i de olika evangelierna icke motsäga utan belysa varandra.[4] I profanhistorien anser man det vara en stor fördel, om man har källor, vilka skilja sig från varandra, då de berätta en och samma sak. Lessing[5] skriver härom: "Wenn

---

[1] Se Stock: Zum Petrusevangelium I. N. K. Z. 1902, sid. 314.
[2] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 91 ff.
[3] Se Ihmels: Die Auferstehung, sid. 9.
[4] Se Riggenbach: Die Auferst. Jesu, sid. 13 f.
[5] Se Ihmels: Die Auferstehung, sid. 10 och Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 346.

Livius und Polybius und Dionysius und Tacitus ebendieselbe Ereignung, etwa ebendasselbe Treffen, ebendieselbe Belagerung jeder mit so verschiedenen Umständen erzählen, dass die Umstände des einen die Umstände des anderen völlig Lügen strafen, hat man darum jemals die Ereignung selbst, in welcher sie übereinstimmen, geleugnet? — — — Wenn nun Livius und Dionysius und Polybius und Tacitus so frank und edel von uns behandelt werden, dass wir sie nicht um jede Silbe auf die Folter spannen, warum dann nicht auch Matthäus und Markus und Lukas und Johannes?“ Låtom oss antaga, att de i våra synoptiska evangelier förekommande framställningar, som behandla Jesu uppståndelse, voro fullt likalydande icke blott i huvudfrågan utan också i biomständigheterna, så att till och med orden stämde överens, vad skulle kritiken säga i det fallet?[1] Skulle man finna sig tillfredsställd? Skulle saken därigenom vara bättre bevisad? Vi tro det ej. Nej, snarare skulle man påstå, att man hade tydliga bevis på att dessa evangelier öst ur en och samma källa. Som vi se, blir saken därmed icke förbättrad utan försämrad. Därför gå vi med bästa tillförsikt till våra synoptiska evangelier för att däri finna innehållet i Jesu evangelium.

Innehållet i Jesu evangelium.

I de synoptiska evangelierna förekommer på tre skilda ställen i varje evangelium, att Jesus förkunnar för lärjungarne sitt lidande, sin död och sin uppståndelse.[2] Det gäller att undersöka, huru Jesus vid sin evangelieförkunnelse angav värdet av sin död och huru de synoptiska

---

[1] Se IHMELS: Die Auferstehung, sid. 10 och RIGGENBACH: Die Auferst. Jesu, sid. 23.

[2] Mtt. 16: 21; Mk. 8: 31; Lk. 9: 22; Mtt. 17: 22, 23; Mk. 9: 31; Lk. 9: 44; Mtt. 20: 18 19; Mk. 10: 33, 34; Lk. 17: 25; 18: 32, 33.

evangelierna framställa hans uppståndelse. Därvid börja vi undersökningen med uppståndelsen och övergå sedan till att framställa den betydelse, Jesus tillskriver sin död. Orsaken till detta tillvägagångssätt förklaras av gången i den föregående framställningen av vad evangelium är. Vi hava nämligen utgått från Paulus och lett oss tillbaka till Jesu evangelium.

Jesu uppståndelse.

Intet av våra synoptiska evangelier omtalar, huru Jesu uppståndelse gick till. Alla utgå ifrån det faktum, att på första dagen i veckan, bittida på morgonen,[1] var uppståndelsen redan skedd och graven tom. Nu vill visserligen Harnack göra denna uppgift misstänkt. Han skiljer mellan påsktron och påskbudskapet. Detta senare "berättar om den underbara händelsen i Josefs av Arimatéa trädgård, en händelse, som dock intet öga har sett, och om den tomma graven, i vilken några kvinnor och lärjungar blickat in".[2] Dock säga ej våra synoptiska evangelier, "att de blickat in". Matteus låter ängeln säga till kvinnorna, som kommo ut till graven:[3] δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο. Här står icke, om kvinnorna efterkommo denna uppmaning eller ej. Markus åter säger, att kvinnorna gingo in i graven. Han skriver:[4] καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον. Därefter omtalar han ett samtal mellan kvinnorna och ängeln, som satt inne i graven. Lukas också meddelar, att kvinnorna gingo in i graven. Han skriver:[5] εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἰσελθοῦσαι δὲ οὐκ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

[1] Om O. Holtzmanns försök i Leben Jesu, sid. 389, Anm. 2 att se en motsägelse mellan Matteus och Markus, se Zahn: Matt., sid. 709, Anm. 1.

[2] Se Harnack: Krist. väs., sid. 110.

[3] Mtt. 28: 6.

[4] Mk. 16: 5.

[5] Lk. 24: 2 f.

I emmausberättelsen framlyser samma uppfattning. Lärjungarne, som gå till Emmaus, säga under vägen följande ord:[1] "Men även några kvinnor av de våra hava gjort oss bestörte; då de bittida om morgonen hade kommit till graven och icke funnit hans kropp, kommo de och sade, att de ock hade sett en syn av änglar, vilka hade sagt, att han lever. Och några av dem som voro med oss, gingo bort till graven och funno det vara så, som kvinnorna hade sagt, men honom sågo de icke." De synoptiska evangelierna framhålla sålunda, att graven var tom på söndagsmorgonen. Vi hava förut sett, att såväl Paulus känt till detta faktum som ock att Petrus i sitt tal på första pingstdagen visat sina åhörare därpå. Samma drag, som genomgående mött i Pauli och Petri evangelium, återfinnes således även i de synoptiska evangelierna.

Nu har man velat på naturligt sätt förklara den tomma graven. Flera olika möjligheter hava tillgripits. Så hava några teologer[2] sökt finna en förklaring därtill genom att antaga, att Jesus varit skendöd.[3] Sant är, att Josefus[4] berättar, hurusom av tre korsfästa personer en blivit räddad till livet. Dock, detta skedde genom en särskild vård. Om någon sådan höra vi ej talas i de synoptiska evangelierna. Och vidare skulle detta icke vara någon uppståndelse. Huru skulle denna dödssårade, sig mödosamt framsläpande människa hava kunnat meddela lärjungarne intrycket av att hava besegrat döden? Men även om detta verkligen skett, så måste denna människa dock dö. Vi skulle veta, när och var döden träffat henne. Därom höra vi dock intet. Därför är det ej heller underligt, om man övergivit detta försök. Man har insett, huru orimligt det är att på detta sätt vilja lösa frågan om den tomma graven.

---

[1] Lk. 24: 22 ff.

[2] Så t. ex. Bahrdt, Paulus, Schleiermacher, Hase.

[3] Uppfattningen, att Jesus varit skendöd, förfäktas i ett arbete av *Vetenskapsman:* Jesus.

[4] Se Clemen: Paulus I, sid. 196 f.

Kanske man bättre lyckas, om man slår in på andra vägar. Denna föreställning om den tomma graven skulle måhända bero på ett bedrägeri. Jesus har dött och blivit begraven, men hans kropp har flyttats till en annan grav, som lärjungarne ej känt till. Se, så kan kanske allt lösas! Den evangeliska historien[1] förutsätter själv något sådant, torde man vilja påstå. Dock betona de synoptiska evangelierna mycket starkt, att den grav, i vilken Jesu kropp lades, var ny[2] och obegagnad[3] samt till läget bekant för kvinnorna.[4] Sålunda hade de lagt mycket noga märke till vilken grav det var, i vilken Jesus begrovs. Emellertid kunna vi ej gå in på att Jesu kropp blivit flyttad från en grav till en annan. Vi vilja härvid ej åberopa oss på den vakt, som Matteus omtalar vid graven,[5] ty Rohrbach anser detta ställe vara blott en dialog mellan de kristna och judarne för att bevisa uppståndelsen.[6] Sålunda vill han ej finna ett historiskt innehåll i detsamma. Någon måste naturligen hava företagit denna omflyttning eller stöld. Men vem? Judarne kunde ej hava gjort det, ty i ock med detsamma hade de själva varit upphovet till denna predikan om den uppståndne Kristus,[7] varigenom de hade gjort sig en björntjänst. Vidare skulle de hava tagit fram Jesu kropp, när predikan om den uppståndne började. Lika litet kan det hava varit Jesu lärjungar, som flyttat hans kropp, eller, såsom O. Holtzmann[8] menar, Josef av Arimatéa, ty i så

---

[1] Jh. 20:13; Mtt. 28:13.

[2] Mtt. 27:60.

[3] Lk. 23:53.

[4] Mtt. 27:61; Mk. 15:47.

[5] Mtt. 28:11 ff.; Mtt. 27:62 ff.

[6] Se Rohrbach: Aufersteh, sid. 79 och Meyer: Die Auferst. Chr., sid.32.

[7] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 117.

[8] Se O. Holtzmann: Leben Jesu, sid. 392 f. H. J. Holtzmann har samma uppfattning men tillägger dock: »Eigentlich wissbar, streng nachweisbar ist auch dies nicht», se Ihmels: Die Auferstehung, sid. 36 f.

fall skulle väl lärjungarne hava vetat om det. Såväl kvinnornas vandring ut till graven som emmauslärjungarnes samtal vittnar om att en flyttning av Jesu kropp genom lärjungarne ej skett. Och om man antoge, att så hade skett, skulle icke då denna handling någon gång hava kommit till offentligheten. Därom veta vi dock intet. Judarnes avsky för denna predikan om den uppståndne Kristus skulle ej hava lämnat dem någon ro, förrän de kommit hemligheten på spåren. Gisselslag, lidande, marter, fängelse och död skulle hava förmått Jesu lärjungar att öppna munnen. Det skedde icke i en avkrok av världen utan i Jerusalem. Där skulle väl judarne åtminstone visat sig vara herrar.

H. J. Holtzmann har med skärpa avvisat varje försök att ur de synoptiska evangelierna få bort den tomma graven.[1] Härutinnan synes han hava full rätt. Jesu uppståndelse måste enligt de tre första evangelierna hava skett ur graven. Jesu kropp måste sålunda hava uppstått och uppståndelsen fattas lekamlig. Ja, vi möta vid uppenbarelserna drag, som hänvisa härpå. Så berättar Matteus,[2] att kvinnorna fattade den uppståndne om hans fötter. Lukas[3] åter framställer, huru den uppståndne vandrar vägen fram till Emmaus i sällskap med två lärjungar och samtalar därunder samt går med dem in i byn och sitter till bords och bryter brödet. För lärjungarne i Jerusalem icke blott visar han sina händer och fötter utan uppmanar dem att taga på honom.[4] Han äter fisk[5] och något honungskaka.[6] Slutligen går den uppståndne från Jerusalem till Betanien[7] Vi möta

[1] Se H. J. Holtzmann: Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu. Th. R. 1906, sid. 79—86; 119—132.

[2] Mtt. 28: 9.

[3] Lk. 24: 15 ff.

[4] Lk. 24: 39.

[5] Lk. 24: 42 f.

[6] Endast några läsarter hava: καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου.

[7] Lk. 24: 50.

här sålunda många naturliga drag, vilka först kunna förklaras, om Jesu uppståndelse skett ur graven.

Dock kunde ej den tomma graven överbevisa lärjungarne om att Jesus uppstått. Detta framgår af lärjungarnes beteende vid kvinnornas tal om den tomma graven och Jesu uppståndelse.[1] Ehuru emmauslärjungarne kände till att graven befunnits tom, är det dock tydligt, att de ej trodde på Jesu uppståndelse.[2] Först genom uppenbarelserna kunde de tro, att uppståndelsen skett. De synoptiska evangelierna omtala ock flera sådana. När vi nu skola undersöka dessa uppenbarelser, ha vi att fästa oss dels vid platsen dels vid tiden för desamma. Sedan vi bestämt tiden och platsen, gå vi att skärskåda uppenbarelsernas art. Vi vända oss sålunda först till platsen och tiden för uppenbarelserna.

Men i fråga om platsen för uppenbarelserna av den uppståndne för lärjungarne hava de synoptiska evangelierna olika uppgifter. Lukas förlägger dessa uppenbarelser till Jerusalem men Matteus åter till Galiléen, under det att Markus icke omtalar någon uppenbarelse men synes förutsätta en sådan och förlägga den till Galiléen. Här skulle sålunda en motsägelse finnas. Flera kritiker[3] ha betonat densamma och sökt visa, att denna icke kan hävas. Vill man dock söka lösa densamma, har man att välja mellan tvenne vägar. Man kan anse, att antingen Lukas har rätt, då han förlägger dessa uppenbarelser till Jerusalem och trakten däromkring, eller också Matteus och Markus hava framställt saken riktigt, då de förlägga dem till Galiléen. Förr slog man in på den förra vägen för att övervinna svårigheten, nu åter allt sedan Stauss' dagar lyder lösen, att uppenbarelserna böra

---

[1] Lk. 24: 11.

[2] Lk. 24: 23 »De lärjungar, som gingo till Emmaus, klandras för att de saknade tron på uppväckelsen, oaktat de ännu icke hade erhållit påskbudskapet,» se Harnack: Krist. väs., sid. 110.

[3] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 127 ff.

förläggas till Galiléen.[1] Och såsom bevis för denna senare uppfattning framhåller man icke blott Markus[2] och Matteus[3] utan och Paulus,[4] vilken icke angiver platsen för de första uppenbarelserna. Tager man ock i beräkning, att det går lättare att förlägga dessa uppenbarelser till Jerusalem än till Galiléen, så kan man även häri se ett bevis för sanningen av uppgiften i Markus' evangelium.[5] Ja, ursprungligen skulle det i den äldsta källan hava stått ordet Galiléen, men detta skulle hava blivit utbytt mot Jerusalem, "sobald man nichts mehr von dem inneren Zusammenbruch der Jünger nach der Gefangennahme und Hinrichtung wusste", säger Rohrbach.[6] Harnack söker ock att från petrusevangeliet få bevis för att den första uppenbarelsen skedde i Galiléen. Han skriver:[7] "Bis dahin hat nach dem Verfasser eine Christophanie überhaupt noch nicht stattgefunden. Das ist von höchster Wichtigkeit; er kennt keine Christuserscheinung am Ostersonntag, sondern berichtet nur über das leere Grab und die Engelerscheinung. Auch Paulus sagt bekanntlich nicht, dass Jesus dem Petrus am Ostersonntag erschienen sei. Somit haben wir an diesem wichtigen Punkt in dem Petrusevangelium eine Überlieferung zu erkennen, die älter ist als Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes; es ist neben Paulus unsere beste Quelle. Wann der Herr dem Petrus erschienen ist, ist nicht gesagt; aber jedenfalls nicht schon am 21 Nisan; denn an diesem Tage kehrten die Jünger erst nach Galiläa zurück."

---

[1] Se Horn: Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn. N. K. Z. 1902, sid. 349.

[2] Mk. 16: 7.

[3] Mtt. 28: 16.

[4] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 23.

[5] Se v. Dobschütz: Ostern, sid. 28 f.; Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 128 f.; Rohrbach: Aufersteh., sid. 89 f. och Clemen: Paulus I, sid. 204.

[6] Se Rohrbach: Aufersteh., sid. 89 och Clemen: Paulus I, sid. 204.

[7] Se Harnack: Evang. des Petrus, sid. 55.

Dock är det omöjligt att kunna instämma i detta påstående. Man förutsätter nämligen, att lärjungarne flytt från Jerusalem till Galiléen. Men när skall väl denna flykt hava skett? Den kan ej hava skett omedelbart efter Jesu gripande i Getsemane örtagård, såsom man menat och trott sig finna i de synoptiska evangelierna,[1] ty dels hindrade påskhögtiden denna flykt, dels förutsätta evangelierna,[2] att lärjungarne voro i Jerusalem söndagsmorgonen. Kvinnornas uppdrag skulle ju annars hava varit utan mening. Kan sålunda ej flykten hava skett före påsken, så kunde den ju försiggå strax efter densamma. Flera hava tillgripit denna utväg. Petrusevangeliet synes anvisa densamma, då det läser:[3] v. 58. ἦν δὲ τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων, καὶ πολλοί τινες ἐξήρχοντο ὑποστρέφοντες εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν τῆς ἑορτῆς παυσαμένης, v. 59. ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλοπούμεθα καὶ ἕκαστος λοπούμενος διὰ τὸ συμβὰν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Lärjungarne lämnade Jerusalem, först då festen var över, varför flykten kunde ske tidigast den sista sötebrödsdagen. Men petrusevangeliet synes vilja säga, att icke ens då de tolv reste till Galiléen, ty författaren gör en skillnad mellan πολλοί τινες i vers 58 och ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα i vers 59. Om dessa senare står det ej uttryckligen, att de på sista högtidsdagen drogo bort från Jerusalem.

Men är det så, att Jesu lärjungar befinna sig i Jerusalem första dagen i veckan, så måste ock den första eller de första av uppenbarelserna vara förlagda till Jerusalem. Vi hava funnit, att det är ett genomgående drag i såväl Pauli som den urapostoliska förkunnelsen, att Kristus uppstått på den tredje dagen. Den dagen måste lärjungarne hava befunnit sig i Jerusalem. Hava vi då i de synoptiska evangelierna någon uppenbarelse, som är förlagd till

[1] Mtt. 26: 56; Mk. 14: 50.
[2] Mtt. 28: 7; 10; Mk. 16: 7.
[3] v. 58, 59 ur HARNACK: Evang. des Petrus.

denna dag? Matteus[1] säger, att Jesus visade sig såsom uppstånden för de kvinnor, som besökte graven på första dagen i veckan. Rohrbach[2] vill häri se en korrigering. Som Paulus i 1 Kor. 15: 3 ff. ej nämner därom, så vilja vi för närvarande ej se något bevis häri. Lukas' evangelium omnämner dock flera uppenbarelser. På intet ställe omtalas uppenbarelsen för Petrus, men den förutsättes dock såsom bekant, ty de bägge lärjungarne, som vandrade ut till Emmaus, mötas, när de komma tillbaka till Jerusalem, av detta tal: "Herren är förvisso uppstånden och har blivit sedd av Simon."[3] Denna uppenbarelse måste hava skett på första dagen i veckan eller söndagen,[4] ty dels gingo dessa lärjungar ut till Emmaus ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ,[5] d. v. s. samma dag, kvinnorna gått ut till graven, vilket skedde τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων,[6] dels hava vi att märka, att Kleopas och den andre lärjungen, som företogo färden till Emmaus, gingo i samma stund tillbaka till Jerusalem.[7] Alltså måste ock uppenbarelsen för Petrus hava skett på samma dag. Vi se sålunda, att de synoptiska evangelierna i denna punkt bestyrka vår slutsats angående Paulus. Men Jesus visade sig ej blott för Petrus utan ock för emmausvandrarne samt flera lärjungar i Jerusalem. Dessa lärjungar voro samlade med de elva. Där uppenbarade sig Herren. Att det var samma dag som för Petrus och emmauslärjungarne, förutsätta orden: ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων.[8]

---

[1] Mtt. 28: 9. Mk. 16: 9 omtalar denna uppenbarelse men endast för Maria Magdalena.

[2] Se Rohrbach: Aufersteh., sid. 84.

[3] Lk. 24: 34;

[4] »Dass aber die Erscheinung vor Petrus i Galiläa schon am dritten Tage stattgefunden habe, ist recht unwahrscheinlich», se J. Weiss. Das ält. Evang., sid. 344.

[5] Lk. 24: 13.

[6] Lk. 24: 1.

[7] Lk. 24: 33 αὐτῇ τῇ ὥρᾳ

[8] Lk. 24: 36.

Som vi se, hava vi i de synoptiska evangelierna flera berättelser, som visa, att uppståndelsen ägt rum på den tredje dagen och att de första uppenbarelserna skett denna dag i Jerusalem eller i trakten däromkring. Markus' evangelium kan icke vederlägga detta. Evangeliet är nämligen defekt, ty det kan ej hava slutat med dessa ord: ἐφοβοῦντο γάρ.[1] Men man har ej rätt att säga, att det blivit stympat, emedan dess berättelser om uppenbarelserna skulle stått i strid med de bägge andra evangeliernas.[2] Därom veta vi intet. Lika väl kunna vi påstå, att det följt de övriga evangelierna i denna fråga. Orsaken till dess nuvarande skick känna vi ej,[3] men att grunden därtill skulle ligga i dess motsats till de andra evangelierna i fråga om förläggandet av orten för uppenbarelsen,[4] strider såväl mot Matteus och Lukas som mot Paulus. Alla stämma överens däruti att uppståndelsen skedde på den tredje dagen — Markus hyser samma uppfattning. Men uppståndelsen har ingen sett. Däri äro de synoptiska evangelierna eniga. Det förutsättes, att den första uppenbarelsen skedde på den tredje dagen och då naturligen i Jerusalem.

Men kan man icke uppvisa, att berättelsen om emmauslärjungarne är av ett senare datum? Den skulle icke ursprungligen hava stått i evangeliet utan kommit senare in i detsamma. Vi kunna dock ej erkänna detta. Berättelsen förlägges till Emmaus, en ort annars ej omtalad i den evangeliska berättelsen. Huvudpersonerna äro två lärjungar. Den ene heter Kleopas. Namnet

[1] Mk. 16: 8.
[2] Se ROHRBACH: Aufersteh., sid. 38.
[3] Se ZAHN: Einl. II, sid. 239.
[4] Man har ganska tidigt sökt få en fortsättning till Markus; en sådan skulle härstamma från presbytern Ariston, se ZAHN: Einl. II, sid. 235. Där omtalas en uppenbarelse för Maria Magdalena på första dagen och sålunda i Jerusalem, se Mk. 16: 9.

på den andre nämnes ej. Kleopas förekommer annars ej i den nytestamentliga litteraturen. Möjligen möter namnet i Joh. 19: 25. De apokryfiska evangelierna komma ej med dylika namn.[1] Hebréerevangeliet talar om uppenbarelsen för Jakob. Didaskalia nämner Levi och det koptiska evangeliet Petrus, Tomas och Andreas. Som vi se, taga de apokryfiska evangelierna mera bekanta lärjungar, när de framställa uppenbarelserna. Lukas' evangelium åter tager Kleopas och en annan lärjunge och förlägger händelsen till Emmaus. Se där, huru olika detta evangelium förfar! Man kan icke finna någon anledning till att evangelisten skulle hava uppdiktat denna händelse, ty i så fall hade han ej tagit dessa namn: Kleopas och Emmaus.[2] De vittna alltså för äktheten av den meddelade berättelsen.

I detta sammanhang synes det oss lämpligt att avvisa denna Reschs uppfattning,[3] att den andre lärjungen skulle vara Petrus eller, såsom han också kallas, Simon.[4] Resch stöder denna sin åsikt dels på Origenes dels på Cod. D. Denna handskrift läser λέγοντες i stället för λέγοντας. Dock kunna vi icke godkänna denna slutsats. Emmauslärjungarne fingo ju av lärjungarne i Jerusalem veta, att Jesus visat sig för Petrus. Därjämte är läsarten λέγοντας bättre bestyrkt än λέγοντες. Cod. D. förväxlar ofta

---

[1] Se MEYER: Die Aufersteh. Chr., sid. 66, 76, 82. Samme författares försök sid. 133 att hänvisa till de apokryfiska evangeliernas omnämnande av namn på hövitsmannen vid Jesu kors eller på de bägge rövarne och jämställa allt detta med emmausberättelsen kunna vi ej godkänna. Rövarne och hövitsmannen spela ju en roll i de synoptiska evangelierna, så göra ej namnen: Kleopas och Emmaus.

[2] Se CLEMEN: Paulus I, sid. 204, där han säger: »Die Erzällung Lc. 24: 13 ff„ die sich schon durch die Namen Emmaus und Kleopas als im Kern geschichtlich erweist»...

[3] Se RESCH: Aussercan. Parall. 3, sid. 770—781 och Paulinismus, sid. 336.

[4] Zahn anser denne Simon vara son till Klopas eller Kleopas som i sin ordning var broder till Josef, Marias man.

ackusativ med nominativ,[1] varför man ej kan tillägga denna läsart någon betydelse.

Ett försök har dock blivit gjort att lösa olikheten mellan Lukas och Markus-Matteus i fråga om platsen för uppenbarelserna. De senare evangelierna visa till Galiléen, det förra åter till Jerusalem. Kanske svårigheten löses därigenom, att man uppvisar, att Galiléen var ett ställe i eller i närheten av Jerusalem. Flera hava slagit in på denna väg för att undanröja svårigheten. En som i nyare tid försökt denna väg, var R. Hofmann.[2] Han hämtade sina bevis dels från Matt. 28: 16: ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος, dels från uttrycket i pilatusakterna: "Herabkommend von Galiläa nach Jerusalem." Men från pilatusakterna kan man ej hämta något bevis, ty dels är Galiléen ett landskap långt bortom Arimatéa och sålunda fjärran från Jerusalem, dels åter är Galiléa på Oljeberget insatt av munkar och alltså av ett senare datum.[3] Lepsius och Resch hava vidare utbildat denna hypotes. Deras förtjänst ligger i deras försök att uppvisa, att traditionen om ett Galiléa på Oljeberget är äldre än våra synoptiska evangelier. Den förre[4] finner beviset i Josua 15: 5—11 och 18: 15—19. Den senare[5] åter anför såsom bevis för sitt påstående Hesekiel 47: 8. Men det är icke blott nödvändigt att uppvisa, att denna tradition är äldre än Jesu tid, utan det återstår också att visa, att Nya testamentets författare känt till denna plats Galiléa på Oljeberget. Därom hava vi ingen underrättelse. Tvärtom måste varje bibelläsare tänka på landskapet, när han läser, att ängeln uppmanade kvinnorna

---

[1] Se Nestle: Einführ., sid. 231.

[2] Se Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 348.

[3] Se Zahn: Kleine Beiträge zur evangelischen Geschichte. N. K. Z. 1903, sid. 778.

[4] Se Lepsius: Die Auferstehungsberichte. R. Chr. 1902, sid. 212 f.

[5] Se Resch: Aussercan. Parall., sid. 381 och Paulinismus, sid. 362 och 372 f.

att tillsäga lärjungarne att gå till Galiléen.[1] Besinnar man därjämte, att framför landskap bestämda artikeln sättes men aldrig framför städer eller orter, så finner man, att evangelisterna menat landskapet och ej stället Galiléen.

Vi kunna ej lösa svårigheten på detta sätt. Detta lösningsförsök för nämligen ej fram till målet. Ej heller hava vi rätt att finna en motsägelse hos de olika evangelierna i fråga om platsen för uppenbarelserna. Markus nämner på grund av sitt defekta tillstånd ej något om platsen. Matteus och Lukas tala om uppenbarelser i Jerusalem. Matteus anför ock en i Galiléen. Vi kunna i denna punkt ej sätta ett antingen — eller utan ett både — och.[2] De olika evangelierna utesluta icke utan tvärtom komplettera varandra.[3] De första uppenbarelserna och särskilt uppenbarelsen för Petrus måste hava försiggått i Jerusalem och på samma dag, som uppståndelsen skedde.

Sedan vi redogjort för vår uppfattning av tiden och orten för de första uppenbarelserna, så återstår att undersöka dessa uppenbarelsers art. Man har sagt, att de äro att jämställa med visioner. Men i fråga om visioner skiljer man mellan subjektiva och objektiva.[4] Vi vilja först undersöka, om uppenbarelserna äro subjektiva visioner.

För en subjektiv vision måste det finnas förutsättningar eller s. k. dispositioner hos dem, som hava subjektiva visioner. Det gäller sålunda att uppvisa, att sådana förutsättningar funnos. Celsus är den förste, som slagit in på den vägen att betrakta uppenbarelserna av Kristus såsom sub-

[1] Se ZAHN: Matt., sid. 690, Anm. 59.

[2] Se ROMBERG: Jerusalem och Galiläa, die Schauplätze der Erscheinungen des Auferstandenen. N. K. Z. 1901, sid. 317.

[3] Johannes evangelium talar också om uppenbarelser i Jerusalem och i Galiléen.

[4] En översikt av de olika former av objektiva och subjektiva visionsteorier lämnar STEUDE: Aufersteh.

jektiva visioner. Han säger:[1] "Dass er im Leben sich selbst nicht helfen konnte, nach seinem Tode aber auferstand und die Male seiner Wunden zeigte und der Nägel Spur in seinen Händen behauptet ihr; aber wer hat dies gesehen? Ein wahnwitziges, halb rasendes Weib, wie ihr selber sagt, und etwa noch eine andere Person, gleichfalls ein Jünger dieser schwarzen Kunst, der vielleicht die Anlage zu solchen Träumen in sich trug oder ein Opfer krankhafter Phantasie nach Laune und Belieben sich ein solches Trugbild schuf." Som man ser, vill Celsus uppvisa en patologisk disposition för visioner. Dock kunna vi ej instämma häri, ty Lukas[2] använder orden: ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει. Lika litet kunna vi spåra några visionära drag hos urapostlarne. Boussets[3] med fleras försök att uppvisa ekstas hos Jesus omnämna vi endast för kuriositetens skull.

Gå vi till den evangeliska skildringen av uppenbarelserna, sådana dessa framställas i de synoptiska evangelierna, så möta däri drag, som strida emot uppenbarelsernas likställande med visioner. Angående de tankar, som besjälade kvinnorna, när de på morgonen vandrade ut till Jesu grav, använder Matteus[4] uttrycket θεωρῆσαι τὸν τάφον, Markus[5] ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν och Lukas[6] ἦλθον φέρουσαι ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα. Kvinnorna hade ingen tanke på att Jesus skulle uppstå. Nej, de gingo ut för att se graven och ännu bättre balsamera Jesu döda kropp. Och att tanken på Jesu uppståndelse på första dagen i veckan var fjärran även från lärjungarne, visar emmauslärjugarnes samtal under vägen.

---

[1] Origenes contra Celsum 2: 55.

[2] Lk. 8: 2; Mk. 16: 9.

[3] Se BOUSSET: Jesus, sid. 11 f.; häremot se HAUSSLEITER: Jesus Christus f. u. z., sid. 61 ff.

[4] Mtt. 28: 1.

[5] Mk. 16: 1.

[6] Lk. 24: 1.

De sade nämligen till Jesus, som nalkades dem:[1] "Det som har skett med Jesus från Nasaret, som var en profet, mäktig i gärning och ord inför Gud och allt folket, och huruledes våra överstepräster och rådsherrar hava utlämnat honom att dömas till döden och korsfäst honom. Men vi hoppades, att han var den, som skulle förlossa Israel; men med allt detta är det i dag tredje dagen, sedan det skedde." Och tänka vi på de tolv, förändras icke vår uppfattning. Dessa tolv voro med Jesus vid gripandet i Getsemane örtagård men flydde och övergåvo honom.[2] En lärjunge, Petrus, tog dock dristigheten till sig och följde Jesus på avstånd. Han trängde sig in i översteprästens palats. Men där mötte honom nya prövningar, så att han förnekar sin Herre och och Mästare ända till tre gånger.[3] Och att Petrus var förkrossad, målar uttrycket: "Han gick ut och grät bitterliga". Betänker man vidare, att Jesu lärjungar ej kunde förstå talet om döden, så finna vi, huru oförberedda de måste vara, trots att Herren ofta talat med dem därom. Vi kunna på grund av allt detta ock förstå, huru svårt slaget måste hava varit, när Jesus blev gripen, bortförd, förhörd, dömd och till slut korsfäst. Vi instämma med rätta i dessa Riggenbachs ord:[4] "Demgemäss können wir uns die Verzagtheit der Jünger in den Tagen vor Ostern kaum trostlos genug vorstellen."

Vidare bör man taga fasta på att visonerna icke äro förlagda till graven. Kvinnorna hava ingen uppenbarelse av den uppståndne vid graven. Matteus' evangelium[5]

---

[1] Lk. 24: 19 ff. »Die Erzählung des Lc. von den Emmausjüngern (Lc. 24: 18—21) giebt die Stimmung des Jüngerkreises nach dem Tode Jesu wohl richtig wieder», se O. Holtzmann: Leben Jesu, sid. 388, Anm. 2.

[2] Mtt. 26: 56; Mk. 14: 50.

[3] Mtt. 26: 69 ff.; Mk. 14: 66 ff.; Lk. 22: 55 ff. Varför skulle icke den första uppenbarelsen ha skett för Johannes i stället för Petrus? Det förra skulle ju ligga psykologiskt närmare.

[4] Se Riggenbach: Die Auferst. Jesu, sid. 16.

[5] Mtt. 28: 8.

förlägger den till återvändandet från graven och sålunda ett stycke från densamma. Emmauslärjungarne se Jesus vandra tillsammans med dem. Och när de kommit tillbaka till Jerusalem, visar Jesus sig därstädes.[1] Ytterligare heter det, att kvinnorna hade sett en syn av änglar, men varken dessa kvinnor eller några av lärjungarne hade sett Jesus (αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον)[2]. Alltså veta de synoptiska evangelierna ej om någon uppenbarelse vid graven, vilket strider mot att likställa uppenbarelserna med visioner.

Uppenbarelserna kunna ej vara subjektiva visioner, ty då skulle en hel mängd uttryck i de synoptiska evangelierna icke kunna förekomma där. När kvinnorna få se Jesus, så säger han till dem: μὴ φοβεῖσθε.[3] Emmauslärjungarne vandra en längre stund med den uppståndne utan att känna igen honom. De taga den uppståndne för en främling, som under påskhögtiden dragit upp till Jerusalem. Under vägen uppstår ett samtal, som rör sig om Jesu död och den verkan, hans uppträdande och person gjort på lärjungarne. Den uppståndne utlägger för dem skrifterna. Han visar, att Jesus måste lida och dö och ingå i sin härlighet. Dock, lärjungarne känna ej igen honom. De kommo alla in till byn. De sätta sig till bords. Först då Jesus tog brödet, tackade och bröt och gav dem det, heter det, sågo de, att det var Jesus, som uppstått.[4] Samma iakttagelse göra vi vid uppenbarelsen för samtliga lärjungarne i Jerusalem. De voro förskräckta och trodde, att de sågo en ande[5]. Man kan lätt förstå, att kvinnornas underrättelse om att Jesus uppstått, måste mottagas av lärjungarne med mycken tvekan. Detta kvinnornas budskap var för lärjungarne såsom löst prat, varför de ej satte tro därtill.[6] Därför

[1] Lk. 24: 33, 36 ff.
[2] Lk. 24: 22 ff.
[3] Mtt. 28: 10.
[4] Lk. 24: 18 ff.
[5] Lk. 24: 37.
[6] Lk. 24: 11 ὡσεὶ λῆρος.

bör det ej heller väcka förvåning, att den uppståndne klandrar vandrarne ut till Emmaus för deras otro och senfärdighet att tro.[1] Såsom vi se, finnas i de synoptiska evangelierna drag, som visa, att dessa uppenbarelser icke kunna uppfattas såsom visioner. Sådana uttryck som de, vi här ovan hämtat från den evangeliska framställningen, skulle nämligen för visioner helt enkelt vara av dödande verkan. Enligt de synoptiska evangelierna är tron följden av uppenbarelserna och icke förutsättningen för desamma.[2] Därför kunna ej heller dessa uppenbarelser vara några visioner.

Men antag, att dessa uppenbarelser vore visioner, så frågas, huru hava Jesu apostlar kommit till desamma? Jo, vägen skulle vara denna: försagdhet—skriftstudium—tro—vision.[3] Vi hava förut visat ohållbarheten i detta: tro—vision. Vi skola nu undersöka, om Jesu lärjungar kunde hava tid att studera skrifterna. Den första uppenbarelsen måste hava skett på den tredje dagen, varför det ej finnes tid för detta skriftstudium och sålunda ännu mindre för att få fram en vision. Man vill därför också förlägga den första uppenbarelsen för Petrus till Galiléen. Därigenom vinner man tid. Det oberättigade häri hava vi förut uppvisat. Holsten har haft känning av att tiden är för knapp för att kunna förklara uppenbarelsen för Petrus såsom vision. Han säger därför, att Petrus redan före Jesu död genomgick denna inre kamp, så att allt var färdigt för en vision hos honom.[4] Lätteligen finner man, att detta endast är en

[1] Lk. 24: 25 ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν.

[2] »Nicht der Auferstandene soll den gebrochenen Glauben der Seinen zu neuen Leben erweckt haben; sondern der im Grunde ungebrochene Glauben der Jünger erwechte den Gestorbenen zu vermeintlichem Leben», se HORN: Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn. N. K. Z. 1902, sid. 463.

[3] Så t. ex. STRAUSS, se HORN: Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn. N. K. Z. 1902, sid. 464.

[4] Så HOLSTEN, se HORN: Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn. N. K. Z. 1902, sid. 464.

nödfallsutväg, som man tillgriper, när andra möjligheter icke stå till buds. Vidare har detta Holstens påstående intet stöd i våra synoptiska evangelier. Lika litet äger man rätt att hänvisa vare sig till det utomordentliga intryck, Jesus gjort på sina lärjungar, eller till denna lärjungarnes tro: "Unmöglich konnte ihn Gott im Tode belassen",[1] ty detta är blott en konstruktion, vilken saknar varje stöd i de synoptiska evangelierna, som fastmera vittna om motsatsen.[2]

Antager man, att dessa uppenbarelser voro visioner, så måste bilden av den uppståndne tecknas annorlunda, än vad som nu skett i de synoptiska evangelierna. Den måste vara hämtad från den omgivning, vari lärjungarne levde. Johannes döparen är uppstånden och verkar i Jesus, säger konung Herodes.[3] Den stora massan i Israel ser enligt Jesu lärjungars vittnesbörd i honom en av de gamla profeterna vara uppstånden.[4] Folkmeningen är sålunda, att en uppståndelse är ett återinsättande i den förra verksamheten. Till samma uppfattning komma vi genom en undersökning av uppväckelserna från de döda i de synoptiska evangelierna. Jesus gav ynglingen i Nain, som blivit uppväckt, åt modern.[5] Åt samma håll pekar även berättelsen om Jairi dotter.[6] Men nu skulle väl denna uppfattning på något ställe skymta fram, om det vore fråga om visioner. Man kunde ju ej tänka sig Jesu uppståndelse annorlunda än som ett återinsättande i den förra verksamheten. Men därom höra vi intet. Jesus uppstår icke för att återtaga sin forna verksamhet utan visar sig med en förklarad kropp. Han går, han äter, han bryter bröd, han visar sina händer och fötter, han talar,

---

[1] Se H. J. Holtzmann: Neut. Theol. I, sid. 357 ff. och Harnack: Krist. väs., sid. 112.

[2] Lk. 24: 21.

[3] Mtt. 14: 1 f; Mk. 6: 14; Lk. 9: 7.

[4] Mtt. 16: 13 f; Mk. 8: 28; Lk. 9: 18 f.

[5] Lk. 7: 15.

[6] Mtt. 9: 18 ff; Mk. 5: 22 ff; Lk. 8: 41 ff.

han undervisar, se, allt detta naturliga drag hos den uppståndne. Men tillika få vi ock höra talas om övernaturliga drag. Han försvinner plötsligt från dem, som sett honom.[1] Han infinner sig oförmodat, när lärjungarne voro tillsammans. Lukas uttrycker detta med ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν.[2] Därför tro lärjungarne sig ock se en ande (πνεῦμα).[3] Vidare hava vi att giva akt på att det icke nämnes något om Jesu vistelse efter uppståndelsen. Matteus[4] talar om en uppenbarelse i Galiléen och Lukas[5] om en i Betanien. Både den hos Matteus och den hos Lukas skedde ej den dag, som Jesus uppstod från de döda.[6] Alltså förutsätta de synoptiska evangelierna, att uppenbarelserna timat under flera dagar. Under denna tid var den uppståndne ej alltid tillsammans med sina lärjungar, vilket bjärt sticker av mot Jesu sätt att umgås med sina lärjungar före korsfästelsen. Sanningen i detta visa till och med berättelserna om uppenbarelserna för emmauslärjungarne och för lärjungarne i Jerusalem.

Besinnar man därjämte, att de synoptiska evangelierna betona, att graven var tom på söndagsmorgonen och att uppenbarelsen för Petrus skedde på den tredje dagen, så måste man säga, att försöket att förklara lärjungarnes uppenbarelser såsom visioner strandat. Hela framställningen av Jesu uppståndelse i de synoptiska evangelierna vill framhålla, att denna var kroppslig och skedde ur graven. Man kan icke psykologiskt förklara dessa uppenbarelser för lärjungarne eller för att använda ett uttryck av Clemen:[7] "Ja auch bei den übrigen Jüngern können wir ihre Entstehung nicht

---

[1] Lk. 24: 31.
[2] Lk. 24: 36.
[3] Lk. 24: 37.
[4] Mtt. 28: 16 ff.
[5] Lk. 24: 50 f.
[6] Detta mot Meyer: Die Auferst. Chr., sid. 38, 54.
[7] Se Clemen: Paulus I, sid. 209.

als geschichtliche Notwendigkeit bezeichnen". Vi kunna sålunda ej likställa uppenbarelserna av Kristus, såsom de framställas i de synoptiska evangelierna, med subjektiva visioner, ty därmed skulle vi i högsta grad göra våld på texten och dess ordalydelse.

Men kan man sålunde ej sätta likhetstecken mellan uppenbarelserna i de synoptiska evangelierna och subjektiva visioner, så har man sökt lösa svårigheten vid förklarandet av desamma genom att anse dem vara objektiva visioner. Wrede[1] säger dessa vara "kein wissenschaftlicher Begriff". Men om det nu är så, att dessa objektiva visioner antagas, får man också lov att räkna med dem. Vid dessa visioner tager man ej någon hänsyn till den yttre sinnevärlden såsom förmedling, utan de förorsakas genom en direkt verkan av Guds eller Jesu Ande på lärjungarnes medvetande. Man har liknat dem vid "ein Telegramm von Himmel". Harnack själv synes vara böjd att vilja anse uppenbarelserna såsom objektiva visioner, då han citerar Gal. 1: 16[2]. Nu är emellertid saken den, att dessa objektiva visioner kunna vara av flera slag och att denna hypotes utbildats på olika sätt. Så t. ex. skiljer Korff mellan "ekstatischen und Projektionsvisionen"[3]. Men alla vilja dock betona, att Gud eller Jesus är den verkande i dessa visioner. Sålunda är det en bestämd skillnad mellan dessa och de subjektiva visionerna, där lärjungarnes inbillningskraft är uppenbarelsens ursprung. Sant är, att genom denna uppfattning av visionerna fördjupas uppenbarelserna. Man kan lätt förklara den plötsliga övergången från djup försagdhet till den starka tron på Jesu uppståndelse. Likaledes kunna ock visionerna vara begränsade till tiden. Man kan tänka sig ett längre eller kortare mellanrum emellan dem.

---

[1] Se WREDE: Paulus, sid. 9, Anm.
[2] Se HARNACK: Krist. väs., sid. 111.
[3] Se KORFF: Die Auferstehung II, sid. 284 f.

Dock kunna vi ej antaga denna lösning. I stället för yttre under sätter man inre, om vilka de synoptiska evangelierna icke hava något att säga[1]. Vidare bör man märka, att dessa uppenbarelser i början möttes av tvivel. Då uppstår den frågan, huruvida Gud eller Jesus icke fullt verkat på lärjungarnes hjärtan. Telegrammet har blivit illa uppfattat. Detta kan bero likaväl på avsändaren som på mottagaren. Ja, frågan kan i detta fall bliva, om ej Gud eller Jesus är den direkta orsaken till misstaget, att Jesus är kroppsligen uppstånden. Det ligger sålunda häri ingen garanti mot möjligheten av ett bedrägeri. Vidare kan man genom denna hypotes icke förklara den tomma graven. Allt skulle i så fall bero på en slump. Men detta avvisa ej blott Paulus och urapostlarne utan ock de synoptiska evangelierna. Därför kunna vi ej acceptera den objektiva visionshypotesen såsom ett medel till lösning av frågan om uppenbarelsernas art.

Nu kunna vi draga vår slutsats angående Jesu uppståndelse. Paulus kände till den tomma graven och lärde i sin evangelieförkunnelse, att Kristus uppstått ur graven. Kristi kött var sålunda ej underkastat förgängelsen utan uppstod. Den urapostoliska förkunnelsen lärde detsamma i fråga om den tomma graven och Jesu kötts uppståndelse. Både Paulus och Petrus betona, att Kristus uppstod på den tredje dagen. Paulus tillkännagav vidare, att han i denna fråga stod på samma ståndpunkt som urförsamlingen. De synoptiska evangelierna framhålla den tomma graven. Kristus måste hava uppstått ur graven, och Jesu lekamen kunde ej bliva underkastad förgängelsen. Desslikes är det ett genomgående drag hos Matteus, Markus och Lukas, att Jesus uppstod på den tredje dagen. Vi se sålunda, att Paulus och Petrus tillsammans med urförsamlingen och de synoptiska evangelierna betona Jesu kroppsliga uppståndelse, varför vi icke hava något

---

[1] Se IHMELS: Die Auferstehung, sid. 23 och HORN: Die Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn. N. K. Z. 1902, sid. 481.

skäl att neka densamma. Här hava vi sålunda ett genomgående likhetsdrag i lärjungarnes förkunnelse, vilket leder upp till Jesu eget evangelium. Jesus måste sålunda lekamligen hava uppstått. Jesu uppståndelse måste vara kroppslig och sarkisk.

Jesu död.

Hava vi sålunda här ovan lämnat en framställning för att visa, huru Jesu uppståndelse skall och måste tänkas enligt de synoptiska evangeliernas utsagor, så återstår att granska det andra momentet, som ingick i Pauli evangelieförkunnelse. Döden bildar nämligen en av huvudpunkterna i den paulinska och urapostoliska evangelieförkunnelsen. Vi skola nu se, huru Jesus ställde sig till denna fråga. Har döden intagit en förhärskande ställning även i hans eget evangelium? Eller har han med tystnad förbigått sin död utan att angiva eller binda någon betydelse vid densamma?

I de synoptiska evangelierna möter en trefaldig förkunnelse av Jesu död.[1] Det är han själv, som här för ordet inför sina lärjungar. Jesus har sålunda framhållit sin död. Här gäller det att undersöka, huruvida Jesus talat om och tillagt densamma någon verkan. Den paulinska och urapostoliska förkunnelsen betonade, att Jesus måste dö. Paulus och Petrus sökte visa, att redan Gamla testamentets skrifter talade om Kristi död. Efter sin uppståndelse lärde Jesus sina lärjungar, att Kristus måste lida. Var det sålunda en nödvändighet för Jesus att lida och dö, så måste han ock på något ställe i sin evangelieförkunnelse hava lärt, varför detta var nödvändigt för honom. Med andra ord, han måste tillskriva sin död en viss verkan.

---

[1] Mtt. 16: 21; Mk. 8: 31; Lk. 9: 22; Mtt. 17: 22, 23; Mk. 9: 31; Lk. 9: 44; Mtt. 20: 18, 19; Mk. 10: 33, 34; Lk. 17: 25; 18: 32, 33.

Det finnes tvenne skilda ställen i de synoptiska evangelierna, enligt vilka Jesus tillägger sin död en bestämd verkan. Det är å ena sidan instiftelseorden till nattvarden och å andra λύτρον-stället. Vi skola då först närmare undersöka instiftelseorden till nattvarden.

Dessa instiftelseord förekomma på fyra ställen i Nya testamentet.[1] Nu skulle man kunna tro, att i denna punkt full samstämmighet mellan de olika recensionerna skulle råda. Att så icke är fallet, skall följande uppställning visa:

Matt. 26: 26 ff.

Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

Mark. 14: 22 ff.

Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

Luk. 22: 19 f.

καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

1 Kor. 11: 23 ff.

ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα

[1] Mtt. 26: 20 ff; Mk. 14: 22 ff; Lk. 22: 19 ff; 1 Kor. 11: 23 f.

τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Redan på denna grund visar det sig svårt att framställa den verkliga ordalydelsen av nattvardsorden. Denna svårighet blir ännu större, då man finner, att olika handskrifter av Lukas' evangelium lämna tre skilda recensioner av nattvardsorden. Här nedan framställa vi de tre olika recensionerna i Lukas' evangelium:

I. ℵ. A. B. C. L. etc.

V. 15. ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· v. 16 λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. v. 17. καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς· v. 18. λέγω γὰρ ὑμῖν οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. v. 19. καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. v. 20. καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

II. Gammallat. Hss. b. e.

V. 15. ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· v. 16. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. v. 19 a. καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου· v. 17. καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς· v. 18. λέγω γὰρ ὑμῖν οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γεν ήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

---

[1] Verserna äro numrerade efter stuttgartsupplagan; II och III hava vid verserna motsvarande nummer som I.

III. D. 4 gammallat. a. f. f.[2] i. l.

V. 15. ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· v. 16. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. v. 17. καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς. v. 18. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. v. 19. καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

Först gäller det att avgöra, vilken av dessa textrecensioner hos Lukas, som är den ursprungligaste. Vi våga påstå, att recensionen III icke kan vara den ursprungligaste. Visserligen har man sagt, att man hellre skulle hava strukit den första kalken i stället för den andra, men detta kan man icke åberopa såsom något bevis. I denna recension går kalken före brödet. Detta strider mot all tradition om nattvardens firande enligt Nya testamentet samt mot Justinus,[1] Marcion, Tatianus och den liturgiska praxis.[2] Häremot kunna icke 1 Kor. 10: 16 och de tolv apostlarnes lära 9: 2 f. anföras såsom bevis för att kalken gick före brödet.[3] Paulus skulle då stå i strid med sig själv, vilket är otänkbart. I 1 Kor. 10: 16 nämner aposteln brödet efter kalken, emedan utsagan om brödet fordrar en närmare förklaring.[4] Och vad de tolv apostlarnes lära beträffar, så känner den till ordningsföljden: bröd—kalk.[5] Bönen i samma bok 9: 1 ff. hör icke till nattvarden i egentlig mening utan till den nattvarden föregående kärleksmåltiden.[6]

Men det fordras ock att bestämma sig för antingen recensionen I eller II hos Lukas. Härvid kunna vi ej

---

[1] Apol. I: 66.
[2] Se ZAHN: Einl. II, sid. 364.
[3] Se J. WEISS: Das ält. Evang., sid. 297.
[4] Se BACHMANN: 1 Kor., sid. 344.
[5] Did. 10: 3.
[6] Se ZAHN: Einl. II, sid. 364.

instämma i Zahns mening, att recensionen II är den ursprungligaste. För den längre hava vi goda handskrifter såsom vittnen.[1] Alla kyrkofäderna bruka nämligen också denna. Vidare känner Lukas Paulus och skattar honom högt, så att intet skäl finnes, varför den förre ej i detta skulle hava följt den senare. Slutligen är det ock att märka, att i den längre texten hos Lukas gör sig parallellismen gällande i verserna 15—16, 17—18 och 19—20. Därför erkänna ock flera, att denna längre är den ursprungligaste.[2] Man måste ock förklara, huru denna recension II uppkommit. Anledningen till densamma är en strävan efter korthet i uttrycket. Skälet därtill kunde ligga dels "in den schriftstellerischen Gewonheiten der Referenten"[3] dels åter i den önskan att för utomstående dölja sina formler och heliga handlingar. Man kunde ock förkorta en formel för liturgiskt bruk. Slutligen kan man tänka sig en annan möjlighet för uppkomsten av recensionen II. Recensionen III tog den första kalken såsom nattvardskalk och strök därför den sista. Därigenom kom kalken före brödet. Det orätta häri märkte man snart. Så insköts vers 19 a före denna första kalk, varigenom ordningen blev den rätta.

Kunna vi gå till nattvardsorden i de synoptiska evangelierna och hos Paulus med tillförsikt, så möta oss dock nya svårigheter. Här gäller icke att angiva och lösa dem alla, utan vi se nattvardsorden just från vår frågas synpunkt. Lätt inse vi, att de fyra olika recensionerna av nattvardsorden låta förena sig till två huvudtyper. Till den första höra då Matteus-Markus och till den senare Lukas-Paulus. Nu är det ej vår avsikt att söka bevisa den ena huvudtypens högre ålder framför den andras. Nej, vi vilja först genom en textkritisk undersökning uppvisa, vilken betydelse Jesus tillagt sin död, ty "es liegt etwas von der Sonnenuntergangsstimmung über diesen Worten."[4]

[1] Se Feine: Jesus und Paulus, sid. 212 f.
[2] Se Goetz: Abendmahlsfrage, sid. 119.
[3] Se Resch: Aussercan. Parall. 3, sid. 633 f.
[4] Se R. Seeberg: Abendmahl, sid. 16.

I fråga om brödformeln äro de bägge huvudtyperna olika. Matteus—Markus tillfoga efter uppmaningen att taga brödet endast orden: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. Härigenom angives icke, varför denna lekamen gives. Lukas-Paulus däremot angiva, varför detta sker. Lukas uttrycker det med dessa ord: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, Paulus åter: τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. I vissa handskrifter av 1 Kor. 11: 24 förekommer ett verb före detta τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Men detta verb är olika i de skilda handskrifterna. De västerländska och syriska hava κλώμενον, D åter θρυπτόμενον och andra διδόμενον. Det är möjligt, att dessa olika verb kunna leda sitt ursprung från ett och samma arameiska verb,[1] som sedermera översatts olika i grekiskan, varför vi ock hava skilda läsarter. Flera anse dock dessa verb till τὸ ὑπὲρ ὑμῶν såsom förtydligande försök.[2] Texten hos Paulus saknade alltså verb före τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Som vi se, angiva Lukas och Paulus, att detta skedde "till eder förmån." Det var sålunda till lärjungarnes nytta. Anderséns[3] försök att vilja anse τὸ ὑπὲρ ὑμῶν vara en glossa strider emot alla textvittnen, vilka enhälligt betyga dessa ord hos Paulus. Ej häller har något beviskraftigt skäl angivits, varför ej dessa ord skulle vara äkta i 1 Kor. 11: 24. Här möta vi sålunda en dubbel uppfattning av de ord, som åtföljde brödet vid dess utdelande. Lukas-Paulus betona redan där Kristi döds frälsningsbetydelse,[4] under det att Matteus—Markus ej tala något därom. Men härav hava vi icke rätt att draga den slutsatsen, att den ena skulle vara mera ursprunglig än den andra.

Jesu ord vid utdelandet av kalken lyda visserligen olika

---

[1] Se RESCH: Ausserean. Parall. 3, sid. 645.

[2] Se BACKMANN: 1 Kor., sid. 374., Anm. 2.

[3] Se ANDERSÉN: Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus. Z. N. T. l. W. 1902, sid. 121 f.

[4] Detta mot WEIZSÄCKER: D. apost. Zeitalt., sid. 598.

i de skilda recensionerna i Nya testamentet. Men ett genomgående drag i samtliga är bruket av ordet διαθήκη. Dock skall detta ord vara en infogning i texten, menar man. Jesus brukar aldrig annars detta ord. Ja, utom i nattvarden förekommer det blott en gång i de synoptiska evangelierna.[1] Vidare skulle Jesus under sitt liv aldrig hava visat en så skarp motsats mot den gammaltestamentliga religionen, som han här gör. Och slutligen förekommer ej ordet διαθήκη hos Justinus i hans Apol. I: 66.[2] Dock kunna vi ej godkänna dessa bevis såsom provhålliga. Börja vi med Justinus, så finna vi, att han anför instiftelseorden efter Paulus och Lukas. Detta visar orden: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου. Men nu skall just Paulus hava varit den, som insatt ordet διαθήκη i instiftelseorden,[3] varför Justinus, som citerar Pauli brev, måste känna till detta uttryck. Att Justinus känner ordet, visar flera ställen.[4] I sin dialog mot juden Tryfo sätter han ordet διαθήκη i samband med det frälsande blodet.[5] Det måste sålunda finnas någon anledning, varför Justinus ej använder ordet διαθήκη vid instiftelseorden. R. A. Hoffmann[6] uttrycker detta skäl så: "An der Bezeichnung des Blutes Jesu als dem Blute des neuen Bundes Anstoss genommen haben, insofern mit dieser Ausdrucksweise auf den alten Bund des Judentums Rücksicht genommen war." Men det kan ock bero därpå att hedningarne ej förstodo detta ord: förbund[7]. Därför utelämnade ock Justinus detsamma i den bok, som var

---

[1] Lk. 1: 72.

[2] Instiftelseorden hos Justinus lyda: τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἱμά μου.

[3] Se J. Weiss: Das ält. Evang., sid. 297.

[4] Dial. 11, 24, 42, 51, 67, 118.

[5] Dial. 24. καὶ αἵματι σωτηρίῳ πεπιστεύκαμεν· ἄλλη διαθήκη τανῦν.

[6] Se R. A. Hoffmann: Abendmahl., sid. 49 f.

[7] Så Zahn, se Goetz: Abendmahlsfrage, sid. 145.

skriven för hedningarne, under det att detta ord ofta förekommer i dialogen mot juden Tryfo. Ja, till och med om man ej kan uppgiva något skäl, varför Justinus ej brukat ordet διαθήκη i sin nattvardsformel, så äger man därför ej rätt att stryka detsamma såsom en glossa eller infogning i de synoptiska evangelierna. Justinus anför t. ex. ej Herrens bön i dess helhet. Därför får man ej draga den slutsatsen, att denna bön ej skulle hava förekommit i Jesu evangelium utan skulle vara av senare datum, ty de tolv apostlarnes lära anför just Herrens bön.[1] Som man ser, äger man ej rätt att hämta några bevis av det s. k. argumentum e silentio.

Detta är det enda ställe i de synoptiska evangelierna, som anför ordet διαθήκη och lägger det i Jesu mun. Häri borde man hellre se ett bevis för äktheten av detta ord än tvärtom. Och kan Paulus hava sagt ordet διαθήκη, varför då icke Jesus? Skulle väl i detta fall lärjungen överträffa Mästaren? Vittna Pauli egna ord därom? Men Jesus skulle icke hava stått i så skarp motsats till judendomen? Dock visa de synoptiska evangelierna motsatsen. Därför måste man också lära en utveckling hos Jesus i denna sak.[2] I början skulle han hava varit konservativ i förhållande till lagen och judendomen. Men ju längre tiden led, desto friare kände sig Jesus. Han visar sig såsom herre över lagen, sabbaten och templet. Därför kan ock H. J. Holtzmann skriva:[3] "Geschichtliche Voraussetzung und übereinstimmendes Resultat der letzten Forschungen ist, dass Jesus seinen Jüngern Brot und Wein zum Genusse dargereicht und dabei mit Beziehung auf dass gebrochene Brot von seinem Leib, mit Beziehung auf den ausgegossenen Wein von seinem Blut gesprochen, letzteres insonderheit zugleich als Bundesblut bezeichnet

---

[1] Did. 8.

[2] Se H. J. Holtzmann: Neut. Theol. I, sid. 147 ff.

[3] Se H. J. Holtzmann: Neut. Theol. I, sid. 296.

hat Mc. 14. 24 = Mt. 26: 28. Das ist, so Vieles auch sonst problematisch bleibt, doch wohl ein fester Punkt."

Hos Matteus och Markus saknas adjektivet καινή före διαθήκη. Därför har man dock ej rätt att anse detta ord såsom senare inkommet i texten hos Lukas och Paulus. Detta förbund, som Jesus genom sin död stiftade, skulle ej anses som en besegling av ett äldre eller som "eine kräftige Bestätigung des alten Bundesverhältnisses Gottes zu Israel."[1] Här måste Jesus tala om ett nytt förbund,[2] som fann sin besegling genom hans död. Därför blir tanken densamma, om ordet καινή står i texten eller ej.[3]

Kan man sålunda ej genom källkritik eller jämförelse med Justinus bevisa, att uttrycket διαθήκη är oäkta, så har man dock på annat sätt velat ådagalägga, att detta ord är ett senare tillägg. Wrede[4] har nämligen sökt göra detta genom att analysera uttrycket: τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης. Hollmann[5] har följt honom efter. Uttrycket τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης hos Matteus och Markus skulle i första hand lida av en språklig hårdhet, vilken skulle ligga däri, att vi till τὸ αἷμα hava två genitiver. Vidare skulle i detta uttryck tvenne olika tankar hava blivit förenade. Dessa tankar skulle lyda: "Detta är mitt blod", och "Mitt blod är förbundet." Tager man slutligen fasta på att parallellismen genombrytes av detta uttryck, så mena Wrede och Hollmann, att man häri har just beviset på att texten ursprungligen haft endast dessa ord: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

Undersöka vi då först den språkliga hårdheten i uttrycket: τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, så erkänner Hollmann,[6]

---

[1] Se HOLLMANN: Tod. Jesu, sid. 147.
[2] Se ZAHN: Matt., sid. 688.
[3] Se FEINE: Jesus und Paulus, sid. 222 f.
[4] Se WREDE: τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης. Z. N. T. l. W. 1900, sid. 69—74.
[5] Se HOLLMANN: Tod. Jesu, sid. 145 ff.
[6] Se HOLLMANN: Tod. Jesu, sid. 145 f.

att det finnes ställen i Nya testamentet, där två genitiver bestämma ett och samma substantiv. Dock skulle i dessa fall den ena genitiven stå före och den andra efter huvudordet. Dock har O. Holtzmann[1] uppvisat, att icke så sällan två genitiver förekomma vid samma ord, vilket sker ej blott hos Paulus, Jakob och Petrus utan ock i apostlagärningerna och evangelierna. Denna konstruktion är sålunda ej så sällsynt, som Hollmann menar. Och vidare förekomma ställen, där bägge genitiverna följa efter. Ett fullt analogt exempel på en sådan konstruktion, som möter i nattvardsorden, finna vi hos Paulus i uttrycket:[2] ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς. Men man kunde invända, att Jesus talade hebreiska eller arameiska till sina lärjungar. Kan nu denna konstruktion användas i dessa språk? Wrede och Hollmann medgiva detta i fråga om arameiskan men ej, då det gäller hebreiskan. Häri kunna vi ej instämma, ty dels har Resch[3] sökt återföra Jesu ord till hebreiskan, dels åter har Zahn[4] uppvisat, att denna konstruktion är bekant i arameiskan och hebreiskan.

Det är sant, att i uttrycket τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης ligga tvenne tankar inneslutna. Men det är fel att, såsom Hollmann och Wrede mena, anse dessa vara „eine sachlich unklare Zusammenschiebung zweier verschiedener Gedanken.“[5] Evangelierna säga ofta, att lärjungarne ej kunde förstå Jesus. Dock måste man antaga, att de kunnat bevara ordalydelsen och kommit till en verklig uppfattning av densamma. Och antager man, att Jesus ej kunnat säga dessa ord vid utdelandet av kalken utan snarare måste uttrycka sig analogt med de ord, som följde på brödets utdelande, så har

[1] Se O. Holtzmann: Das Abendmahl im Urchristentum. Z. N. T. l. W. 1904, sid. 102 och War Jesus Ekst., sid. 111.

[2] 1 Kor. 9: 2 jfr Bachmann: 1 Kor., sid. 317, Anm. 1.

[3] Se Resch: Aussercan. Parall. 3, sid. 645 f.

[4] Se Zahn: Matt., sid. 688, Anm. 53.

[5] Se Hollmann: Tod. Jesu, sid. 146.

Jesus därmed utfört en handling, vilken måste vara en gåta för hans lärjungar. Och ur denna gåtfulla handling skall sedan sättet för den heliga nattvardens firande hava uppkommit.[1] Så löser man dock icke svårigheten utan kommer in i en ännu större. Till sist måste man framhålla, att det finnes större skäl för att orden vid utdelandet av brödet och vinet voro desamma, vi nu hava i Matteus och Markus, än dem, Hollman och Wrede förmoda. Ty vem eller vilka skulle väl hava vågat försöket att ändra Jesu ord i denna punkt?[2] Och om så skett, huru lätt skulle icke detta hava uppmärksammats, ty det skulle hava väckt en storm av förbittring. Parallellismen mellan de båda delarna i handlingen, vilken dessa kritiker betona, har aldrig funnits till. Därom upplysa oss Paulus och de synoptiska evangelierna. Först en senare tid har velat se en sådan.

Vi kunna sålunda ej finna någon verklig grund för uteslutandet av ordet διαθήκη. Såväl Paulus som de synoptiska evangelierna hava det. Justinus känner till detsamma. Marcion anför det likaså i sin nattvardsformel.[3] Lika litet kan man av konstruktionen draga den slutsatsen, att detta ord är interpolerat, helst som denna ordställning förekommer ej blott i bibelgrekiskan utan ock i hebreiskan och arameiskan. Och i detta sammanhang kunna vi icke underlåta att anföra ett citat från J. Weiss, vilket visar, att man icke anser Wredes försök fullt bevisande. Han skriver:[4] "Besonders stark wäre der Parallelismus, wenn wir, wie Wrede wahrscheinlich gemacht hat, die Worte τῆς διαθήκης als einen mechanisch eingefügten Nachklang aus Ex. 24: 8 betrachten dürfen."

En skillnad mellan recensionen hos Paulus och recensionerna hos de synoptiska evangelierna möter oss vid de

---

[1] Se Feine: Jesus und Paulus, sid. 224 f.
[2] Se Haupt: Abendmahlsworte, sid. 21.
[3] Se Zahn: Einl. II, sid. 363.
[4] Se J. Weiss: Das ält. Evang., sid. 297.

ord, varmed Herren beledsagar kalken. De synoptiska evangelierna hava ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν[1] eller περὶ πολλῶν[2] eller ock ὑπὲρ ὑμῶν,[3] vilket icke möter hos Paulus. Jesu död är sålunda till hans lärjungars förmån. Egendomligt är, att Paulus och Lukas redan uttryckt denna tanke i de ord, som åtfölja brödets utdelande. Möjligt är också, att orden hos Lukas τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον äro en glossa, som kommit in i texten från Matteus och Markus, Ett bevis för sanningen härav har man velat se i själva konstruktionen. Formellt hör detta tillägg till orden τοῦτο τὸ ποτήριον, men i sak måste man föra det till ἐν τῷ αἵματί μου. En annan egendomlighet för Lukas och Paulus å ena sidan och Matteus och Markus å andra är, att de förra läsa ὑπὲρ ὑμῶν, under det att de senare läsa περὶ eller ὑπὲρ πολλῶν. Dock skulle det vara Paulus, "som har fört ut evangelium i folkvärlden och överflyttat det från judendomen till grekisk-romersk mark".[4] Paulus skulle hava varit den, som upphöjt kristendomen till världsreligion och världsåterlösningsreligion.[5]

Jesus uttalade dessa instiftelseord till nattvarden, när han åt påskalammet med sina lärjungar. Visserligen har man velat finna flera skäl,[6] som skulle visa, att denna måltid skedde på en annan dag än den, judarne åto påskalammet. Synoptikernas tidsuppgift i denna punkt skulle förutsätta en festdag, men berättelserna själva beteckna denna dag såsom en arbetsdag. Därjämte har man sökt uppvisa sakliga olikheter mellan Jesu firande av nattvarden och judarnes påskalamm. Dock kunna vi icke finna dessa skäl vara beviskraftiga. Zahn[7] har nämligen sökt uppvisa, att ingen differens i denna punkt i verkligheten är mellan

[1] Mk. 14: 24.
[2] Mtt. 26: 28.
[3] Lk. 22: 26.
[4] Se Harnack: Krist. väs., sid. 119 f.
[5] Se Meyer: Christentum, sid. 96.
[6] Se Goetz: Abendmahlsfrage, sid. 125 ff.
[7] Se Zahn: Einl. II, sid. 518 ff.

Johannes och de synoptiska evangelierna. Och i sak har R. Seeberg[1] samlat en hel mängd likheter mellan den första nattvarden och påskalammet. Därav drager samme författare följande slutsats: "Hält man diese Beobachtungen zusammen, so scheint es mir sicher zu sein, dass Jesus das letzte Mahl mit den Jüngern wesentlich in den Formen einer Pasahmahlzeit gehalten hat, so viel dabei im einzelnen ungewiss bleiben mag". Genom att jämföra nattvarden och påskalammet, vilken jämförelse Jesus själv gjort genom att delvis fira nattvarden såsom påskalammet, så blir nattvarden en befrielsemåltid liksom det första påskalammet, som blev förtärt kort före och var symbolen på Israels folks befrielse från träldomen i Egypten.[2] Men Jesus liknar också sitt blod, för så vitt det blir utgjutet, vid det blod, som beseglade sinaiförbundet. Därigenom betecknar Jesus sin död såsom ett offer.[3] Och detta blod utgjutes till mångas fördel och gagn. Denna fördel uttryckes dels negativt genom uttrycket εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν[4] dels åter positivt genom framställandet av ett förbund mellan Gud och människorna. Den positiva sidan betona samtliga nattvardsformler i de synoptiska evangelierna och hos Paulus. Den negativa sidan framhåller endast Matteus. Dock hava vi icke rätt att anse dessa ord εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν såsom felaktiga och därför missvisande[5] utan fullkomligt korrekta. Jesus ser just i synden det fängelse eller den träldom, varur han genom sin död måste rädda och befria människorna.[6] Därmed blir ock parallellen klar mellan nattvarden och påskalammet.

Att Jesus tillagt sin död en dylik verkan, visar ett annat ställe i de synoptiska evangelierna. Man kallar det λύτρον-stället. Det förekommer endast i tvenne

---

[1] Se R. Seeberg: Abendmahl, sid. 10 f.
[2] Se H. J. Holtzmann: Neut. Theol. I, sid. 299.
[3] Se Zahn: Matt., sid. 688.
[4] Mtt. 26: 28.
[5] Se Hollmann: Tod. Jesu, sid. 142.
[6] Se Zahn: Matt., sid. 606.

evangelier nämligen i Matteus och Markus.[1] Dock äga vi därför ej rätt att betvivla ställets äkthet. Lukas nämner ej denna vers.[2] Runze[3] anser skälet därtill vara, att i så fall skulle hos Lukas detta ställe komma efter nattvardsorden. "Als nivellirende Abschwächung dieser heiligen Scene, als Herabminderung ihrer Bedeutsamkeit hätte erscheinen müsse", om Lukas anfört λύτρον-stället efter nattvardsorden. Feine[4] åter menar, att Lukas satt detta ställe omedelbart efter nattvarden, därför att "die Träger desselben (die das Abendmahl Verwaltenden) werden daher zum Demut gemahnt, indem ihnen das Beispiel des Herrn selbst vorgehalten wird, der als Grösster sich allen untergeordnet habe". Därför kunde Lukas ej göra något bruk av λύτρον-stället. Vare härmed hur som helst, från textkritisk synpunkt finnes intet skäl att anse texten vara osäker. H. J. Holtzmann[5] själv erkänner detta, då han säger: "Die Form aber, in welcher dieser Gedanke Mc. 10: 45 geboten wird, gehört, stilistisch genommen, dem 2. Evglsten, sachlich dem Pls an." Men detta ställe kan ej vara ett lån från Paulus. Vår föregående undersökning har visat detta. Därför äga vi ingen rätt att anse λύτρον-stället såsom "ein paulinisirende Wort".[6]

Hava vi sålunda visat, att λύτρον-stället är ursprungligt och hemmahörande i texten hos Matteus och Markus, så gäller det att först granska ordet λύτρον i versen för att sedan övergå och söka uppvisa, huru de olika orden böra förenas.

Ordet λύτρον förekommer endast här i de synoptiska evangelierna, vilket vittnar för denna vers' äkthet. Först

---

[1] Mtt. 20: 28; Mk. 10: 45.

[2] Lk. 22: 24 ff.

[3] Se Runze: Erläuternde Bemerkungen zu Mc. 10: 45. Z. w. Th. 1889, sid. 168.

[4] Se Feine: Jesus und Paulus, sid. 114 f.

[5] Se H. J. Holtzmann: Neut. Theol. I, sid. 295.

[6] Se J. Weiss: Das ält. Evang., sid. 265.

i senare skrifter möter oss sammansättningen ἀντίλυτρον.[1] LXX översätter כֹּפֶר med λύτρον, varför de flesta teologer mena, att Jesus brukat detta hebreiska ord. Dock kan man ej komma med några bevis, varför Cremer[2] inskjuter ordet "wahrscheinlich". Dock kan i detta fall osäkerheten icke göra något till själva saken, ty samtliga ord, som LXX översätter med λύτρον, giva föreställningen om ett värde eller pris, som gives för att därigenom befria någon från fångenskap eller dylikt.[3] Denna vår uppfattning kan icke rubbas genom Hollmanns[4] försök att översätta λύτρον med ett ord, som är deriverat av verbet פָּדָה. Lika litet vinner man något resultat genom att taga arameiskan till hjälp för att översätta ordet λύτρον. Hollman,[5] som gör bruk därav, kan dock icke neka, att aremeiska ordet "purkono" i egenlig mening måste betyda friköpande och sedan i överflyttad betydelse befrielse, räddning, frälsning. Här måste dock den förra översättningen, friköpande, vara den enda möjliga, helst som ordet ἀντί följer i den grekiska texten. Håller man nämligen fast vid formen ἀντί med betydelsen "i stället för", såsom Hollmann[6] också gör, måste till och med det arameiska ordet "purkono" brukas i dess egentliga betydelse. I annat fall hade ej ἀντὶ πολλῶν någon mening. Man hade då snarare väntat endast πολλῶν.[7]

Nu måste man avgöra, vart ἀντὶ πολλῶν hör eller till vilket ord i satsen detsamma bör föras. Man har slagit in på tre olika vägar. Man har sökt förbinda ἀντὶ πολλῶν dels med ἦλθεν δοῦναι dels med δοῦναι dels med λύτρον. Den första konstruktionen förfäktas av Ritschl.[8] Dock kunna vi ej instämma

[1] 1 Tim. 2: 6.
[2] Se H. Cremer: Wörterbuch, sid. 672.
[3] Se Zahn: Matt., sid. 605, Anm. 92.
[4] Se Hollmann: Tod. Jesu, sid. 101—105.
[5] Se Hollmann: Tod. Jesu, sid. 106—109.
[6] Se Hollmann: Tod. Jesu, sid. 109 f.
[7] Se Feine: Jesus und Paulus, sid. 116 f.
[8] Se Ritschl: Chr. Lehre II, sid. 85.

däri, ty dels är ἀντὶ πολλῶν för mycket skilt från sitt huvudord ἦλθεν, ty flera ord komma emellan, dels åter blir det ett hårdt zeugma, för så vitt man måste tänka sig detta ἀντὶ πολλῶν ock kunna förenas med dessa ord: οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι.[1] Därför kunna vi ej anse denna konstruktion provhållig. I fråga om de bägge andra konstruktionerna kan det råda tvivel, vilkendera som bör föredragas. Man kan föra ἀντὶ πολλῶν till subjektet i δοῦναι. Kühl,[2] Seeberg[3] och B. Weiss[4] anse denna konstruktion såsom den riktiga. Genom denna konstruktion vinner man den fördelen, att ἀντὶ πολλῶν kommer något närmare sitt huvudord. Dock hade man i detta fall väntat att ἀντὶ πολλῶν kommit omedelbart efter δοῦναι eller åtminstone efter τὴν ψυχὴν αὐτοῦ och icke såsom nu först efter λύτρον. Och vidare har Zahn[5] ådalagt, att denna konstruktion fordrat en starkare betoning av subjektet, så att satsen bort lyda: ἵνα ἐγὼ ἀντὶ πολλῶν δῶ τὴν ψυχήν μου λύτρον. Till slut har ock Lütgert[6] visat, att det ej blir någon full parallell mellan leden. I det första ledet betonas frivilligheten, så att där kommer δοῦναι till sin rätt men ej så i det andra, varest varken frivilligheten kan anföras eller verbet δοῦναι användas. Av dessa skäl måste vi sålunda föra ἀντὶ πολλῶν till λύτρον. Beyschlag och Zahn äro målsmän för denna konstruktion. Därigenom vinnes, att ἀντὶ πολλῶν kommer omedelbart efter sitt huvudord. Visserligen har man invänt, att en sådan fras som λύτρον ἀντὶ πολλῶν ej skulle förekomma, ty vore det så, att λύτρον styrde det följande ordet, skulle det stå endast genitiven πολλῶν eller på sin höjd en annan preposition före denna genitiv.[7] Man hade i så fall

---

[1] Se Feine: Jesus und Paulus, sid. 115 f.
[2] Se Kühl: Die Heilsbedeutung, sid. 92.
[3] Se A. Seeberg: Der Tod Chr., sid. 92.
[4] Se B. Weiss: Matt., sid. 353.
[5] Se Zahn: Matt., sid. 604, Anm. 91.
[6] Se Lütgert: Das Reich Gottes, sid. 141, Anm. 1.
[7] Se A. Seeberg: Der Tod Chr., sid. 349.

väntat prepositionen περί. Dock synes konstruktionen λύτρον ἀντὶ πολλῶν förekomma i det nytestamentliga språkbruket. Därpå hänvisa uttrycken ἀντάλλαγμα[1] och ἀντίλυτρον.[2] Josefus kallar de gyllene bjälkar, vilka Eleasar giver åt Crassus, för att denne ej skall plundra templet, λύτρον ἀντὶ πάντων.[3] H. Cremer[4] anför ett citat från en grekisk profanförfattare, där ἀντὶ förbindes med en form av verbet λύω. Härav finner man, att konstruktionen λύτρον ἀντὶ πολλῶν är möjlig, om den dock icke är så ofta förekommande.

Detta ställe vill sålunda icke betona, att Jesus i stället för många, vilka egentligen skulle men icke kunde göra det, givit sitt liv såsom lösepenning. Denna översättning måste avvisas såsom felaktig, på den grund att ἀντὶ πολλῶν ej hörde till δοῦναι utan till λύτρον. Jesus skall giva sitt liv såsom lösen, vilken skall tjäna många till befrielse. Därigenom att Jesus giver sitt liv, verkar han befrielse för många. Människorna befinna sig nämligen liksom i ett fängelse, varur de ej själva kunna befria sig. För sina synders och överträdelsers skull stå de inför Gud såsom gäldenärer. Denna moraliska bundenhet måste övergå till eviga straff, om icke en befrielse i denna punkt inträder.[5] Jesu evangelium innehåller en förkunnelse om befrielse från detta fängelse för alla, som tro. För dem åter som ej sätta tro till evangelium, finnes ingen befrielse. Jesus går ej i döden för att befria människorna från den kroppsliga döden eller från lidandets och dödens tryckande börda utan från "die Haft der Sündenschuld und der Todesstrafe".[6] Detta λύτρον, som Jesu giver, måste fattas såsom ett soningsoffer. Därpå hänvisar orden δοῦναι τὴν

[1] Mtt. 16: 26; Mk. 8: 37.
[2] Tim. 2: 6.
[3] Se Feine: Jesus und Paulus, sid. 116.
[4] Se H. Cremer: Wörterbuch, sid. 673.
[5] Se Zahn Matt., sid. 606.
[6] Se Zahn: Matt., sid. 607 och H. Cremer: Wörterbuch, sid. 672.

ψυχὴν αὐτοῦ. Denna Jesu offerdöd var åter frivillig, vilket sammanhanget visar. Vidare är detta Jesu givande av sitt liv den högsta akten av tjänande och måste hava ställföreträdande betydelse för människorna. Därför användes just prepositionen ἀντί, vilken måste tagas i sin egentliga betydelse: "i stället för" och icke i betydelsen: "till förmån för". I det senare fallet brukas prepositionerna ὑπὲρ och περί i Nya testamentet. Jesus har sålunda tillagt sin död en sonande betydelse. Detta ställe och nattvardsorden visa det.

Men vi kunna icke blott draga sammanbindningslinjerna mellan Paulus, urförsamlingen och Jesus utan ock följa dessa linjer på andra sidan om dessa ställen i de synoptiska evangelierna. Om vi nämligen anse λύτρον-stället och nattvardsorden för brännpunkter, från vilka vi kunna spåra linjer icke blott på den ena sidan av brännpunkten utan ock på den andra, så hava vi möjligheter icke blott att uppvisa sambandet mellan Paulus och urförsamligen samt Jesus, utan vi kunna ock uppspåra dessa linjer, som till slut bilda dessa bägge brännpunkter. Finnes i de synoptiska evangelierna drag, som med nödvändighet visa, att Jesus icke blott kan utan ock måste hava sagt dessa ord. Då hava vi till fyllest visat äktheten i dessa bägge utsagor av Jesus, där han tillägger sin död en sonande betydelse för människornas synder. Matteus[1] och Markus[2] synas visa oss denna väg, då de sätta διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. Jesu död betraktas av honom själv såsom det högsta tecknet på tjänande. Sålunda äga vi rätt att söka visa, att Jesus med nödvändighet måste hava sagt dessa ord.

Johannes döparen förkunnar himmelrikets snara ankomst.[3] Härigenom visade han sig vara den siste av profeterna. Johannes döparens predikan åstadkom en stor uppståndelse i det judiska landet.[4] Ja, folket, som

---

[1] Mtt. 20: 28.
[2] Mk. 10: 45.
[3] Mtt. 3: 2.
[4] Mtt. 3: 5; Mk. 1: 5; Lk. 3: 3.

var i väntan på inbrottet av den messianska tiden, ville i denne man se Messias.[1] Dock avvisar Johannes döparen denna tanke genom att hänvisa på en starkare (ἰσχυρότερος).[2] Denne senares verk skulle vara av större betydelse än Johannes eget. Själv döper han med vatten, men den som kommer, skall döpa med Helig Ande och med eld.[3] Jesus upptager Johannes' predikan i denna punkt. Markus' evangelium[4] betonar, att Jesu predikan innehöll detta drag. Men då måste denna predikan göra samma verkan på det judiska folket, som Johannes döparens verksamhet haft.[5] Dock höra vi ej, att Jesus avvisat anspråket på att vara Messias. Tvärtom måste han genom att upptaga Johannes' predikan visa, att han ville vara Messias.

Härmed sammanhänger ock det faktum, att Jesus förkunnar himmelriket såsom närvarande. När Jesus utdriver onda andar, så är Guds rike redan för handen (ἔφθασεν).[6] I detta Guds rikes ankomst ligger något överraskande.[7] På Johannes döparens fråga, om Jesus vore Messias, svarar den tillfrågade med att hänvisa till sina gärningar, varigenom han ville övertyga Johannes icke blott om att Guds rike står för dörren, utan ock att det redan finnes till.[8] De om Guds rikes ankomst spörjande fariséerna svarar Jesus: ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν[9]. Härmed kan Jesus icke mena, att Guds rike skulle vara invärtes i dem,[10] ty han talar till fariséerna, i vilkas hjärta minst av allt Guds rike var. Stället kan endast översättas: Guds rike är mitt ibland eder. På denna översättning hänvisar satsens början: "Se här, eller se där!"

[1] Lk. 3: 15.
[2] Mtt. 3: 11; Mk. 1: 7; Lk. 3: 16.
[3] Mtt. 3: 11; Mk. 1: 8; Lk. 3: 15 f.
[4] Mk. 1: 15.
[5] Se Cremer: Die stellvertretende Bedeutung, sid. 44.
[6] Mtt. 12: 28; Lk. 11: 20.
[7] Se Zahn: Matt., sid. 456, Anm. 79.
[8] Mtt. 11: 2 ff.; Lk. 7: 18 ff.
[9] Lk. 17: 20 f.
[10] Se Harnack: Krist. Väs., sid. 48, 52.

Och skulle ἐντὸς ὑμῶν betyda invärtes i eder, borde det vara konstruerat i likhet med τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου.[1] Med denna konstruktion vill Jesus säga, att Guds rike finnes mitt ibland dem, men det gäller att hava ögon för att få syn på detsamma. Vidare ha vi att giva akt på att presens ofta användes, varigenom man vill betona Guds rike såsom närvarande. Så t. ex. förekommer Guds rike med verben i presens på några ställen i Jesu bergspredikan.[2] I de liknelser, som Jesus framställer om himmelriket, förekomma likaledes verben i presens[3] för att därigenom betona, att riket är närvarande. De synoptiska evangelierna framställa alltså, att Guds rike kommit med Jesus på jorden.

Därför uppträder Jesus ock med höga anspråk. Han är större än Jona och Salomo,[4] ja, han är till och med för mer än templet.[5] Han kallar sig för Sonen (ὁ υἱός) och Gud för sin Fader (ὁ πατὴρ μου). Och i liknelsen om vingården gör Jesus skillnad mellan sig och Guds tjänare (δοῦλοι). Själv säger han sig vara ὁ υἱὸς αὐτοῦ[6] eller υἱὸς ἀγαπητός[7] eller slutligen ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός.[8] Därför är det också ett genomgående drag i de synoptiska evangelierna, att Jesus använder orden "jag" och "I" men däremot högst sällan ordet "vi".[9] Endast om rent yttre handlingar kan Jesus komma med ett "vi" och så förena sig med sina lärjungar.[10] Så säger han t. ex. ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα.[11] Och grunden till att Jesus dra-

[1] Mtt. 23: 26.
[2] Mtt. 5: 3, 10; Lk. 6: 20.
[3] Mtt. 13: 31, 33, 44, 45, 47; Lk. 13: 19, 21.
[4] Mtt. 12: 41, 42.
[5] Mtt. 12: 6.
[6] Mtt. 21: 37.
[7] Mk. 12: 6.
[8] Lk. 20: 13.
[9] Mtt. 5: 16, 45, 48; 6: 1, 8, 14, 15, 26, 32; 7: 11; 10: 20, 29; 18: 14; 23: 9; Mk. 11: 25.
[10] Mtt. 17: 27; 26: 45; Mk. 1: 38; 4: 35.
[11] Mtt. 20: 18, Mk. 10: 33; Lk. 18: 31.

ger upp en bestämd gräns mellan sig och människorna, hava vi att söka däri att Jesus är syndfri. Till alla har han uppmaningen: μετανοεῖτε.[1] Han lär sina lärjungar att bedja: "Och förlåt oss våra skulder, såsom ock vi förlåta dem oss skyldiga äro."[2] Men själv beder han ej den bönen. Nej, han säger uttryckligen, att den är ämnad för de bästa och ädlaste människorna, nämligen Jesu lärjungar.[3] Vi känna några av Jesu böner. Men i dem höra vi intet om förlåtelse, i dem märka vi intet om synd. Om så vore fallet, skulle vi märka det vid dödsstunden. Jesus ber där och befaller sin ande i Faderns händer.[4] Med alla dessa bevis för ögonen kunna vi ej finna, att vi skulle komma till en annan uppfattning genom att hänvisa till Jesu svar till ynglingen, som ville ärva det eviga livet. I Jesu ord:[5] "Varför kallar du mig god? Ingen är god utom Gud allena", skulle ligga ett bevis för att Jesus erkänner sig vara en syndare. Men i så fall skulle det ligga en motsägelse i denna punkt uti de synoptiska evangelierna. Matteus läser ock annorlunda. Han skriver:[6] "Varför frågar du mig om det goda". Frågan är nu, huru detta ἀγαθόν skall fattas. Ordet ἀγαθός kan dels betyda givmild eller välvillig dels åter etisk god.[7] Föga troligt är, att den förra betydelsen passar här på stället, om den än skulle förekomma i de synoptiska evangelierna.[8] Skulle vi sålunda bruka ordet i etisk betydelse, så måste vi dock taga fasta på att den mänskliga fullkomligheten städse är stadd mot sin fullkomning. "Alles

[1] Mk. 1: 15 jfr Mtt. 7: 11.
[2] Mtt. 6: 12; Lk. 11: 4.
[3] Lk. 11: 1 f.
[4] Lk. 23: 46.
[5] Mk. 10: 18; Lk. 18: 19.
[6] Mtt. 19: 17.
[7] Se Wagner: In welchem Sinne hat Jesus das Prädikat ἀγαθός von sich abgewiesen? Z. N. T. l. W. 1907, sid. 143—161.
[8] Mtt. 20: 15.

menschliche Leben untersteht notwendig dem Werden, die Ewigkeit ist die Lebensform der Vollendung."[1] Därför kan denna vers ej tillägga Jesus synd eller stå i strid med vår slutsats här ovan.

Jesus har ej blott höga anspråk, utan han talar även med makt. När Jesus säger något, börjar han icke sina ord som de gamla profeterna, vilka plägade säga: "Så säger Herren",[2] utan Jesus inleder sina utsagor med detta majestätiska: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν.[3] Men härigenom bryter Jesus icke blott med de gamla profeterna utan ock med de skriftlärde, vilka vid denna tid skulle ha anfört utsagorna på följande sätt: "Så och så har redan rabbin N. N. lärt.[4] Besinnar man allt detta, kan man lätt förstå, att icke blott innehållet i Jesu förkunnelse utan ock sättet, varpå denna förkunnelse skedde, måste hava utövat ett stort inflytande på folket.[5]

Denna Jesu makt visar sig ej blott i tal utan ock i handling. Själv säger han, att alla ting äro överlåtna av hans Fader.[6] Jesus inbjuder alla arbetande och betungande: "Kommen till mig", och han lovar: "Jag skall vederkvicka eder."[7] I Gamla testamentet[8] skulle motsvarande ord läggas i Jahves mun. Jesus förlåter synder.[9] Detta sker med den lame i Kapernaums synagoga och med synderskan, som kommit in i den farisés hus, till vilken Jesus blivit inbjuden.[10] De närvarande i Kapernaums synagoga finna, att Jesus tillskriver sig en makt, som tillkommer Gud, varför de kalla Jesus en hädare. Men Jesus återtager ej sitt ord. Han vill tvärtom

[1] Se IHMELS: Wer war Jesus?, sid. 17.
[2] Jfr Luk. 3: 2.
[3] Matt. 5: 22, 28, 32, 34, 39, 44.
[4] Se H. J. HOLTZMANN: Neut. Theol. I, sid. 237.
[5] Mk. 1: 22.
[6] Mtt. 11: 27; Lk. 10: 22.
[7] Mtt. 11: 28.
[8] Es. 55: 1—3; Jer. 31: 25.
[9] Mtt. 9: 1—9; Mk. 2: 1—12; Lk. 5: 17—26.
[10] Lk. 7: 36—50.

visa sin maktfullkomlighet i detta fall genom att hänvisa på underverket. "Das handgreifliche Zusammenfallen von Wort und Wirkung auf dem einen Gebiet ist beweisend auch für das andere."[1] Likaledes säger Jesus på flera ställen i de synoptiska evangelierna, att han är domaren. I Gamla testamentet[2] hade Gud ensam makten att förlåta synder och att döma. Den kommande domedagen var Guds eller Jahves dag. I de synoptiska evangelierna åter kallar Jesus denna dag för sin dag. Och detta äger rum ej blott i de eskatologiska talen eller i liknelserna[3] utan ock på andra ställen i de synoptiska evangelierna.[4]

"Uppträder Jesus med större anspråk, större än som anstå blott en människa, även om denna vore en religiös genius eller en banbrytande personlighet",[5] och tillskriver han sig en makt, som Gamla testamentet tillägger Gud, så måste vi ock i de synoptiska evangelierna finna uttalat, huru Jesus vill, att människorna skola förhålla sig till honom. Det är höga fordringar, han i detta fall ställer på dem. För judarne var det ett heligt bud att ära fader och moder. Blott en får stå högre än föräldrarne. Det är Gud själv. Jesus säger nu:[6] "Den som älskar fader eller moder mer än mig, han är mig icke värd, och den som älskar son eller dotter mer än mig, han är mig icke värd." Lukas[7] uttrycker samma sak på följande sätt, enligt vilket Jesus säger: "Om någon kommer till mig och icke hatar sin fader och moder och hustru och barn och bröder och systrar och därtill sitt eget liv, han kan icke vara min lärjunge."

---

[1] Se Zahn: Matt., sid. 369.
[2] Ex. 34: 7.
[3] Mtt. 25: 31 ff.; 13: 30.
[4] Mtt 7: 21—23; Lk. 13; 26, 27.
[5] Se Palm: Kristi gud., sid. 32.
[6] Mtt. 10: 37.
[7] Lk. 14: 26.

Jesus förevitar Korasin, Betsaida och Kapernaum.[1] Dessa städers invånare hade ej gjort bättring, ehuru Jesus där gjort många krafter. Ja, dessa krafter voro större än de i Tyrus och Sidon. Därför skall ock straffet för dessa städer bliva svårt på domens dag, ja, värre än för Sodom. Jesus tillägger sig sålunda avgörandet av en människas väl eller ve. Utgången beror ytterst på, vilken ställning en människa intager till Jesus. Denna ställning är betydelsefull ej blott för detta livet, ty en rätt ställning till Jesus medför lärjungaskap och åkallande av Guds namn såsom Fader, utan ock för evigheten: "Var och en som bekänner mig inför människorna, honom skall ock jag bekänna inför min Fader, som är i himmelen. Men den som förnekar mig inför människorna, honom skall ock jag förneka inför min Fader, som är i himmelen," säger Jesus.[2]

Enligt Harnack[3] innehåller Jesu evangelium Guds rike och dess tillkommelse. Men budskapet om himmelriket måste med nödvändighet sammanfalla med budskapet om konungen eller representanten för detta rike.[4] Vi hava ock sett, hurusom judarne vände sig till Johannes döparen med den frågan, om han vore Messias. Jesus måste sålunda i sin predikan om himmelriket komma in på detta spörsmål. Om han ej ville det, så skulle den judiska menigheten hava förmått Jesus att uttala sig i denna punkt. Dock höra vi intet därom. Jesus måste sålunda själv hava tilldelat sig en bestämd roll i det rike, varom han talade. Från denna synpunkt kan icke Harnacks definition på Jesu evangelium vara provhållig. Enligt Harnack[5] skulle denna definition lyda: "Icke Sonen utan Fadern allena hör till evangelium, sådant Jesus

---

[1] Mtt. 11: 20—24; Lk. 10: 12—15.

[2] Mtt. 10: 32, 33; Mk. 8: 38.

[3] Se HARNACK: Krist. väs., sid. 46.

[4] Se LEPSIUS: Das Wesen des Christentums. R. Chr. 1902, sid. 67.

[5] Se HARNACK: Krist. Väs., sid. 101.

har förkunnat det.“ Vi hava funnit, att Jesus tillskriver sig själv höga anspråk och sin predikan stor verkan. Han binder icke blott det jordiska utan ock det eviga livets väl och ve vid förhållandet till sin person. Han kommer med gudsriket. Ja, på flera ställen i de synoptiska evangelierna är hela evangelii innehåll så att säga sammanfattat i hans person. Han är konungen i detta rike, vilken upptager men ock avvisar undersåtar icke blott för närvarande utan ock tillskriver sig en sådan makt i det slutliga avgörandet. Därför bör det icke förundra oss, om det på flera ställen i de synoptiska evangelierna står personen, som bringar detta rike till förverkligande på jorden. Så möta oss ofta dessa uttryck ἕνεκεν ἐμοῦ,[1] ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου[2] ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου[3] eller ἕνεκα τοῦ ὀνόματός μου.[4] Jesus har sålunda tilldelat sig en bestämd roll i detta rike. Han har förenat sig och riket. Han är konungen i det rike, han förverkligar på jorden. “Nur im Anschluss an Jesus und zwar an seine ganze Person, wie sie sich in Lehre und Leben, im Handeln und Leiden bis zur Vollendung seines Werkes darstellt, hat man alle diesseitigen und jenseitigen Güter der βασιλεία, so auch die Sündenvergebung.“ [5] Därför finna vi ock i de synoptiska evangelierna uttryck, i vilka Jesus och riket äro förbundna med varandra. Så t. ex. bedja Sebedei söner genom sin moder om att få sitta den ene på den högra och den andre på den vänstra sidan i ditt rike (ἐν τῇ βασιλείᾳ σου),[6] Rövaren på korset vänder sig till Jesus med den bönen: Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.[7]

---

[1] Mtt. 5: 11; 10: 18, 39; 16: 25: Mk. 13: 9.
[2] Mk. 8:35; 10: 29.
[3] Lk. 6: 22.
[4] Lk. 21: 12 jfr Mk. 13: 13; Mtt. 10: 22, 18: 20; 19: 29; 24: 9.
[5] Se Zahn: Matt., sid. 606.
[6] Mtt. 20: 21 jfr Mk. 10: 37 ἐν τῇ δόξῃ σου.
[7] Lk. 23: 42.

Vi hava undersökt, om Jesus bundit människornas frälsning vid sig. Och vi hava funnit, att så är förhållandet. Flera utsagor av Jesus i de synoptiska evangelierna betona detta, så att från denna synpunkt finnes det sålunda intet hinder att anse, att Jesus kunnat uttala λύτρον-stället och nattvardsorden. För att dock ändgiltigt kunna besvara detta spörsmål, måste vi anställa en undersökning angående Jesu lidande och död. Har man att se i dessa ett frivillighetens offer? Eller äro de förorsakade av tidsomständigheternas makt? Därvid komma vi ock in på frågan, när lidandestanken först visar sig i Jesu utsagor. Dock komma dessa problem att behandlas i ett senare sammanhang.

Flera[1] hava sökt uppvisa, att λύτρον-stället och nattvardsorden ej kunna vara uttalade av Jesus. De hänvisa dels till getsemanescenen dels till liknelsen om den förlorade sonen dels slutligen åter på det förhållandet, att Jesus meddelar syndernas förlåtelse före och oberoende av sin död. Det skulle sålunda finnas en motsägelse uti de synoptiska evangelierna själva. Många hava velat finna en sådan. Vi hava dock att undersöka, huruvida en dylik motsägelse finnes eller ej.

Man har velat finna, att Jesu bön i Getsemane innehåller ett bevis mot att Jesus uppfattat sin död såsom en soningsdöd för människornas synder. Hyste Jesus denna uppfattning i fråga om sin döds betydelse och hade han uttalat den vid sin sista måltid med sina lärjungar, så skall, menar man, han ej hava kunnat bedja denna bön i Getsemane. Dock kan det råda tvivel om huru bönen skall uppfattas. Till en del beror detta på huru man ser Jesu lidande. Huhn anser detta Jesu lidande vara "ein physisches Leiden, welches seinen Seelen-

---

[1] Se Hollmann: Tod. Jesu, sid. 114, 118; Goetz: Abendmahlsfrage, sid. 170 f. och Harnack: Krist. väs., sid. 100.

zustand als den eines unmittelbar vor dem Tode stehenden bewirkte."[1] Detta lidande skulle sålunda vara en dödskamp. Bevisen härför har man dels i Jesu ord: "Min själ är djupt bedrövad intill döden,"[2] dels åter i dessa ord, som beskriva Jesu bedrövelse: καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ.[3] Jesus skulle icke hava kunnat uthärda, om ej en utomordentlig hjälp kommit genom en ängel. Dock talas det om denna ängel icke i versen efter utan i versen före den, i hvilken ἀγωνία står. Alltså skulle hjälpen hava gått före själva ångesten. Och vidare äro uttrycken i de synoptiska evangelierna endast till för att starkare framhålla Jesu lidande och visa, att detta var höjdpunkten i detsamma.[4] Lika litet kunna vi godkänna H. Cremers lösningsförslag. Han menar nämligen, att Jesus icke fruktade för döden såsom sådan utan att den skulle ske genom denna Israels synd, som vore värre än fader- eller modermord. "Nicht der Tod ist es, der ihn schreckt, sondern die Sünde und Schuld des Sohnes."[5] Getsemanebönen innehåller dessa ord: τὸ ποτήριον τοῦτο,[6] med vilka Jesus förut menat en våldsam död allenast.[7] Därmed har han ej betecknat Israels synd och skuld. Orden måste tagas i samma betydelse i getsemanescenen. Och vidare glömmer denne, att bönen icke är densamma alla tre gångerna. Markus[8] betonar visserligen, att Jesu gick bort och bad, sägande samma ord som första gången. Dock anför Matteus dem annorlunda.[9] Bägge bönerna hos den senare äro villkorliga. Dock skilja de sig åt, så tillvida som den förra är positiv men den senare åter negativ, i vilken Jesus

[1] Så Huhn, se H. Cremer: Gethsemane, sid. 15.
[2] Mtt. 36: 38; Mk. 14: 34.
[3] Lk. 22: 44.
[4] Se Zahn: Matt., sid. 692 och H. Cremer: Wörterbuch, sid. 81.
[5] Se H. Cremer: Gethsemane, sid. 66.
[6] Mtt. 26: 39; Mk. 14: 36.
[7] Mtt. 20: 22; Mk. 10: 38.
[8] Mk. 14: 39.
[9] Se Zahn: Matt., sid. 692 f.

ej fordrar förskoning utan blott att förverkliga Guds vilja. Den första bönen röjer sålunda en svaghet: det är människans rädsla och ångest för döden. Dock kan detta ej strida mot Jesu död såsom en soningsdöd. Denna ångest hos Jesus liknade magnetnålens darrning, vilken dock alltid pekar mot norr.

Likaledes tro vi ej, att liknelsen om den förlorade sonen kan tjäna såsom bevis. Sant är, att Jesus icke där talar om sin döds sonande betydelse. Men därför äger man dock ej rätt att påstå, att denna liknelse står i strid med vad som annars är de synoptiska evangeliernas framställning. Begagnar man sig av detta exegetiska förfaringssätt, har man nog icke svårt att finna tankar, vilka med svårighet låta sammanfoga sig, ja, till och med kunna se ut som motsatser.[1] Och gå vi till Luk. 15, så vill Jesus där icke framställa Gud Faderns förhållande till människorna. Jesu avsikt är att genom framställandet av liknelsen om den förlorade sonen förmå fariséerna att själva utsäga domen över sitt handlingssätt emot Jesus.[2] Liknelsen om fåret eller penningen målar Jesu kärlek till människorna. Samma avsikt har liknelsen om den förlorade sonen. Den vill helt enkelt visa, huru obefogat judarnes klander mot Jesus är. Därpå hänvisar texten själv, då evangelisten skriver:[3] "Och fariséerna och de skriftlärde knorrade och sade: Denne mottager syndare och äter med dem."

Det återstår dock att förklara, att Jesus redan före sin död och under sin vandring på jorden förlåter synder. Man kan söka på olika sätt lösa frågan. Haupt[4] säger följande: "Was Vernichtung meiner Person und meines Werkes zu sein scheint, ist der Weg zu beider Vollendung. Der Einsats seines Lebens solle ein Dienst sein, welchen er den Jüngern leiste, ein λύτρον. Die wahrhafte

---

[1] Se Feine: Jesus und Paulus, sid. 119 f.

[2] Se E. Cremer: Die Gleichnisse Lukas 15 und das Kreuz. B. z. F. chr. Th. 1904, sid. 72 ff.

[3] Lk. 15: 2.

[4] Se Haupt: Abendmahlsworte, sid. 22 f.

Gemeinde des Gottesreiches, welche aus der Puppe der altestamentlichen sich entwickeln soll, wird gerade durch sein Sterben begründet worden.“ Här talar Haupt blott om att församlingen skulle utveckla sig från den gammaltestamentliga men ej om huru denna utveckling måste ske. Därom tala just våra synoptiska evangelier, varför Haupts uppfattning är ohållbar.

Lika litet kunna vi instämma med Titius[1] i hans lösningsförsök. Enligt dennes mening skulle Jesu död hava en dubbel verkan: en omedelbar verkan för Jesus själv och en medelbar åter för hans lärjungar. Titius[2] angiver den omedelbara verkan för Jesus själv på följande sätt: „Sein Tod selbst ist das Mittel, dieses Kommen zu beschleunigen, da er durch ihn mit ewigem Leben begabt, zu Gott erhöht und mit der Macht ausgerüstet wird, das Reich Gottes in seiner adäquaten Gestalt auf Erden zu verwirklichen“. Därom tala ej de synoptiska evangelierna med ett enda ord. Enligt dessa ha fastmera Jesu död endast betydelse för människorna.

Ej heller anse vi R. A. Hoffmanns och Hollmanns förslag till lösning vara lyckligt. Den förre[3] menar, att Jesus i de flesta fall kan förlåta synder och blott vid utomordentliga fall, „bei schwerer Verstockung“, måste offra sig. Samma uppfattning möter hos Hollmann.[4] Jesus kan förlåta synder oberoende av sin död, ty hans uppgift är att verka ånger (μετάνοια). Dock finnes det många, som ej känna denna ånger. För att bringa dessa frälsning dör Jesus. B. Weiss har en med R. A. Hoffmann och Hollmann närstående åsikt. Han menar nämligen, att Jesus redan under sitt jordeliv kunde giva sina lärjungar, vad han meddelat genom sin död.[5] Jesu död får sålunda icke den centrala betydelse, som

---

[1] Se Titius: Die neut. Lehre I, sid. 169, jfr 156, 149.
[2] Se Titius: Die neut. Lehre I, sid. 169.
[3] Se R. A. Hoffmann: Abendmahl., sid. 63 jfr 67, 86, 119, 122 f.
[4] Se Hollmann: Tod. Jesu, sid. 116—125.
[5] Se B. Weiss: Religion, sid. 153, 154, 157.

han själv och hans apostlar tillägga den. Denna tanke träder ock fram hos B. Weiss, då han säger:[1] "Aber man vergisst, dass jene erste Heilsanbietung ihren Zweck nicht erreicht hatte, dass vielmehr das Volk die höchste Gnadenoffenbarung seines Gottes zurückgewiesen hatte und sich eben jetzt rüstete, die schwerste Sünde zu begehen in der Ermordung seines Messias. Nach der Gottesoffenbarung im Alten Testament gab es für eine solche freche Empörung wider Gott und seinen Gesalbten kein Sühnmittel, da jede Todsünde unnachsichtlich der Strafe verfiel. Sollte also trotz derselben das Werk Jesu zu seinem Ziele geführt werden, so musste ein neues Sühnmittel beschafft werden, das die Vergebung auch dieser Sünde ermöglichte; und hatte Gott es gelitten, dass die Bosheit seiner Feinde ihr Ziel erreichte, weil es seinen Heilszwecken entsprach, so konnte nur sein Blut, das in seinem gewaltsamen Tode vergossen wurde, dieses Sühnmittel sein." Dock kunna vi ej instämma i dessa försök till lösandet av problemet. Instiftelseorden läsa antingen ὑπὲρ ὑμῶν eller ὑπὲρ πολλῶν, och λύτρον-stället har ἀντὶ πολλῶν. Jesus död är sålunda till förmån ej blott för hans lärjungar, vilka voro de, som blevo delaktiga av nattvarden, utan ock till förmån för alla. Ordet πολλοί växlar med ordet πάντες, t. ex. i Rom. 5: 12 ff., och står i motsats till ὀλίγοι.[2] Av dessa skäl är det omöjligt att hos Hoffmann och Hollmann se någon ändgiltig lösning av ifrågavarande problem.

Tvenne gånger omtala de synoptiska evangelierna, att Jesus förlåter synder.[3] Dock skola vi se, att Jesus binder syndaförlåtelsen vid förhållandet till sig. Han ser icke blott deras tro, som bära, utan han har ock ett uppmuntrande ord till honom, som ligger på båren. Han säger till honom: "Fatta mod".[4] Kvinnans kärlek till

[1] Se B. Weiss: Religion, sid. 165 f.
[2] Se A. Seeberg: Der Tod Chr., sid. 352.
[3] Mtt. 9: 1—9; Mk. 2: 1—12; Lk, 5: 17—26; Lk. 7: 36—50.
[4] Mtt. 9: 2.

Jesus bildar motivet till hans handlande. Han säger till värden: "Henne äro de många synderna förlåtna, ty hon älskade mycket. Men den, vilken litet förlåtes, han älskar litet."[1] Genom denna sin kärlek visar hon, att hon erfarit och erfar, att Jesus kan hjälpa henne. Därför kan han ock säga till henne: "Din tro har frälst dig."[2] Syndaförlåtelsen är i bägge fallen bunden vid förhållandet till Jesu person.[3] Men just därför att Jesus fordrar fullkomligt överlämnande i detta fall, förekomma berättelserna om syndaförlåtelsen så sparsamt. Om så är fallet, är den enda skillnaden mellan den syndaförlåtelse, som han gav före sin död, och den syndaförlåtelse, som han lovar de sina genom sin offerdöd, blott den, att i senare fallet lidandet och döden komma till. I bägge fallen är syndaförlåtelsen bunden vid Jesu person. Det gäller nu att undersöka, när lidandestanken först vann insteg hos Jesus. Var den redan vid Jesu första offentliga uppträdande i Israel för honom bekant och nödvändig för realiserandet av hans verk, så finnes ingen skillnad mellan dessa ställen. Men är det icke så, att lidandestanken från första början funnits hos Jesus, gäller det att undersöka, när och varför den kommit. Och i så fall blir det en olikhet mellan de utsagor, som förkunna syndaförlåtelsen oberoende av Jesu död, och dem, som sätta syndernas förlåtelse i samband med Jesu offerdöd.

Lidandestanken hos Jesus.

Vi måste sålunda behandla lidandestanken hos Jesus, sådan denna framställes i de synoptiska evangelierna. I denna punkt framträda hos kritikerna olika skiftningar. Radikalast går Wrede till väga i sitt arbete: "Das Messiasgeheimnis in den Evangelien". Författaren söker nämligen

---

[1] Lk. 7: 47.
[2] Lk. 7: 50.
[3] Se E. Cremer: Die Vergebung, sid. 16 ff.

visa, att de ställen, som tala om Jesu lidande och död, höra till "das Kapitel von der altchristlichen Apolo-getik."[1] Det är sålunda den kristna församlingen, som insatt detta för att avvisa den tanken, att Jesus skulle hava blivit överraskad av döden.[2] Wrede anför flera bevis för att styrka sin uppfattning. Först och främst innehålla de tre berättelserna om Jesu lidande och död i de tre synoptiska evangelierna endast "ein kurzes Summarium der Leidensgeschichte, allerdings im Futurum." "Ausliefern in die Hände der Menschen, töten, auferstehen nach drei Tagen — das sind die drei Hauptstationen des historischen Berichts".[3] Vidare förekomma inga skiljepunkter mellan de olika lidandesförkunnelserna. Wrede frågar: "Wo steckt denn hier etwas Konkretes, Individuelles, das sich der Auflösung widersetzte, das man wie andere Logien Jesu allenfalls unerfindbar nennen könnte?"[4] Besinnar man vidare, att samtliga synoptiska evangelier förlägga den första lidandesförkunnelsen till vandringen från Cesarea Filippi, den andra i Galiléen och den tredje omedelbart före färden upp till Jerusalem, så kunde man kanske tro, att detta vore grundat på den historiska verkligheten. Dock skall detta ej så förklaras. "Erst die schriftliche Fixierung der Tradition wird ihnen vermutlich eine feste Stelle gesichert haben."[5] Slutligen betonar Wrede lärjungarnes brist på förståelse.[6] Jesus förkunnade och talade med dem gång efter annan, att han skulle lida och dö. Dock kunde ej lärjungarne fatta detta, säga de synoptiska evangelierna. Och häri ser Wrede ett skäl att anse dessa berättelser för ohistoriska och infogade i evangelierna av den kristna församlingen.

---

[1] Se WREDE: Messiasgeheimnis, sid. 90.
[2] Se WREDE: Messiasgeheimnis, sid. 89.
[3] Se WREDE: Messiasgeheimnis, sid. 88.
[4] Se WREDE: Messiasgeheimnis, sid. 91.
[5] Se WREDE: Messiasgeheimnis, sid. 92.
[6] Se WREDE: Messiasgeheimnis, sid. 93—101.

I denna Wredes kritik kunna vi ej instämma. De synoptiska evangelierna själva visa ett fortskridande i de tre lidandesförkunnelserna. Och dessutom finnas många individuella drag, som visa, att det bakom berättelsen i fråga måste ligga en historisk tilldragelse. Man äger ej rätt att resonera, som Wrede gör, då han säger[1]: "Allein wenn die vorangehende Weissagung nicht Geschichte ist, so kann auch dieses Stück nicht Geschichte sein, da es nur der Widerhall der Weissagung ist." De historiska enskildheterna eller dragen, som framlysa i berättelserna, skulle ej vara historiska utan diktade, emedan talet om lidandet och döden så är. Häri kunna vi dock ej instämma, ty man diktar ej berättelser med sådana tilldragelser, som dessa innehålla. Vem skulle väl hava uppdiktat Jesu ord[2] till Petrus och velat sätta dem omedelbart efter tilldragelsen vid Cesarea Filippi och efter Herrens ord till Petrus:[3] "Jag säger ock dig, att du är Petrus; och på denna klippa skall jag bygga min församling, och dödsrikets portar skola icke varda henne övermäktiga. Och jag skall giva dig himmelrikets nycklar, och allt vad du binder på jorden, det skall vara bundet i himmelen, och allt vad du löser på jorden, det skall vara löst i himmelen." Härvid förändrar det ej saken, om man anser dessa ord för senare inkomna i texten, ty samtliga synoptiska evangelier betona, att det är Petrus, som för ordet. Under den första äldsta församlingens tid är Petrus en av den kristna församlingens grundpelare. Apostlagärningarna betona detta genom att anföra berättelser om Petrus. Även Paulus i galaterbrevet bestyrker detsamma. Skall man då kunna tro, att den kristna församlingen kommit med dessa Jesu ord till Petrus[4]: "Gå

---

[1] Se Wrede: Messiasgeheimnis, sid. 98.
[2] Mtt. 16: 23; Mk. 8: 33.
[3] Mtt. 16: 18 f.
[4] Mtt. 16: 23; Mk. 8: 33.

bort ur min åsyn, Satan; ty du besinnar icke det Gud tillhörer, utan det människor tillhörer."

För att nu uppvisa dessa berättelsers historiskhet vilja vi framhålla en del smådrag, som tydligt ådagalägga, att det måste ligga en historisk verklighet bakom dessa berättelser. Första gången Jesus öppet förkunnar sitt lidande och sin död, visar texten tydligt, att Jesus med lärjungarne är stadd på vandring. Man kan till och med se, huru eller i hvilken ordning skaran tågar fram. Jesus vandrar först. Efter honom komma lärjungarne. Jesus talar om sitt lidande. Saken intresserar lärjungarne, samtidigt som talet förundrar dem. Dock förstå de, vad Jesu menar, när han talar om sitt lidande. Petrus tränger sig fram och börjar tillrättavisa Jesus för detta tal. Matteus[1] anför till och med innehållet i Petri ord. Texten målar, med vilken iver och häftighet Petrus talar. Matteus och Markus läsa: ἤρξατο ἐπιτιμᾶν.[2] Jesus hör på några ögonblick. Slutligen vänder sig Jesus om[3] och tillrättavisar Petrus för hans ord: Jesus skulle taga sig till vara. Härav ser man, huru levande och målande Matteus och Markus berätta om denna första förkunnelse av lidandet. Och det finnes inga skäl, varför detta skulle vara diktat. Snarare visa dessa enskilda drag, att berättelsen måste hava historiskt underlag. Vi övergå så till den tredje förkunnelsen av Jesu lidande. De tre synoptiska evangelierna betona här, huru nära lidandet är. Vi finna detta uttalat i orden: ἰδοῦ ἀναβαίνομεν.[4]

Men vi skola ock se, att det finnes en verklig utveckling i själva förkunnelserna om lidandet, varför dessa sålunda icke äro "ein kurzes Summarium der Leidensgeschichte." Vid sin första förkunnelse[5] av sitt lidande

[1] Mtt. 16: 22.
[2] Mtt 16: 22; Mk. 8: 32.
[3] Mtt. 16: 23; Mk. 8: 33.
[4] Mtt. 20: 18; Mk. 10: 33; Lk. 18: 31.
[5] Mtt. 16: 21 ff.; Mk. 8: 31 ff.; Lk. 9: 22 f.

och sin död säger Jesus, att det skall ske i Jerusalem genom de judiska myndigheterna. Huru döden skall ske, nämner han ej i detta sammanhang. Möjligen har ordet om korset kommit in i texten,[1] ty den judiska myndigheten hade ingen rätt att pålägga dödsstraff. I den andra[2] nämnes varken platsen för Jesu lidande och död eller de judiska myndigheternas ingripande. Desslikes utmärker den sig för korthet. Här säges endast, att Människosonen skall antvardas εἰς ψεῖρας ἀνθρώπων. Den tredje[3] åter framhåller, att Jesu dödsdom fälles av den judiska myndigketen, men denna doms verkställighet sker genom hedningarne, d. v. s. den romerska överheten. Därmed är ock sagt, huru döden skall ske och vilken bestraffning som plägar föregå korsfästelsen.

Hos Markus heter det ofta, att lärjungarne intet förstodo. Häri skulle enligt Wrede ligga ett bevis för att förkunnelserna om lidandet är av senare datum. Nu är det så, att detta missförstånd från lärjungarnes sida rör icke blott lidandestanken. Redan i Mark. 4 förekommer talet om att lärjungarne icke förstodo.[4] B. Weiss[5] söker förklara detta på följande sätt: „Auch die immer wiederholten Hinweisungen dieses Teils auf die mangelnde Verständnisfähigkeit der Jünger hören auf, sobald konstatiert ist, dass sie es war, die Jesum bewog, sich in seiner letzten Zeit ganz der Unterweisung der Jünger zu widmen, was nicht ausschliesst, dass er auf neuem Boden auch seine Lehrtätigkeit unter dem Volk wieder aufnimmt.“ Våra synoptiska evangelier, av dem icke minst Markus, visa, att lärjungarne förstodo Jesu tal om att lida och dö. Detta visa icke blott Petri ord till Jesus att bevara sig[6] utan ock Petri handlingssätt, när han i sin iver störtar fram till Jesus för att söka hindra

[1] Se ZAHN: Matt. sid. 550.
[2] Mtt. 17: 22 f.; Mk. 9: 30 ff.; Lk. 9: 44.
[3] Mtt. 20: 17 ff.; Mk. 10: 32 ff.; Lk. 18: 31 ff..
[4] En tabell därpå lämnar WREDE: Messiasgeheimnis, sid. 101 ff.
[5] Se B. WEISS: Markusevang., sid. 17.
[6] Mtt. 16: 22 jfr Mk. 8: 32.

honom att gå denna väg, som skulle föra till lidande och död. Häremot kan icke Mark. 9: 32[1] anföras, ty okunnigheten rörde nog icke de orden, vad Jesus menade med att han skulle lida och dö utan snarare vad det innebar, att han skulle uppstå från de döda. I parallellen hos Matteus[2] heter det blott, att de voro mycket bedrövade. Och att vi i detta fall äro på rätt väg, synes av Mark. 9: 10, ty där visas det, att lärjungarne icke förstodo uppståndelsen från de döda. Men om detta icke skulle tagas för gott, så visar Mark. 9: 32, att lärjungarne av fruktan att få höra det värsta icke ville fråga Herren.[3] Sålunda skulle de även i detta fall hava full klarhet om vad som förestod Jesus.

På grund härav måste vi avvisa Wredes försök att anse berättelserna om Jesu lidande och död vara „ein Kapitel von der altchristlichen Apologetik“ och se i dem verkliga och historiska tilldragelser, bundna vid de orter och de tillfällen, de synoptiska evangelierna säga.

Hava vi sålunda visat, att den första förkunnelsen av lidandet skedde vid Cesarea Filippi, så måste vi i samma ögonblick betona, att Markus[4] vid denna berättelse har ett viktigt tillägg i orden καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει. Detta förutsätter, att Herren förut talat om sin död, fastän i förtäckta ordalag. Och att Jesus efter denna färd till Cesarea Filippi talade om döden och uppståndelsen för att sätta sina lärjungar in i dessa förhållanden, visa redan själva begynnelseorden: ἀπὸ τότε ἤρξατο[5] eller καὶ ἤρξατο.[6] Nu påstå vissa kritiker, att för Jesus tanken på lidande och död ej funnits från första början utan först under en senare tid kommit och då varit förorsakad av omständigheternas makt. Vi avvisa sådana meningar,

---

[1] Se WREDE: Messiasgeheimnis, sid. 94.
[2] Mtt. 17: 23.
[3] Se B. WEISS: Die Evangelien d. Mark. u. Luk., sid. 148.
[4] Mk. 8: 31.
[5] Mtt. 16: 21.
[6] Mk. 8: 31.

som att Jesus endast kort före sin död anat sitt slut eller att berättelsen om Jesu förklaring för första gången framhållit tanken på att han skulle lida och dö.[1] Dessa försök strida mot det antagandet, att uppgiften i den första lidandesförkunnelsen är historisk och verklig. Men de flesta kritiker utgå från detta vårt antagande. Dock söka de visa, huru Jesus just vid denna tidpunkt måste komma till tanken på sin död. Man vill kort och gott förklara δεῖ i den första eller μέλλει i den andra lidandesförkunnelsen. Är det möjligt att förklara detta δεῖ ur tidsomständigheterna?[2] Man har hänvisat på Johannes döparens öde och på de gamla profeternas slut. Till sist har man hänvisat på den galileiska krisen. I synnerhet skall Markus' evangelium vara belysande för denna utvecklingsgång av lidandestanken. Om Jesus ser på sin egen ställning vid tilldragelsen i Cesarea Filippi, så skulle den icke båda något gott för framtiden. Mera än en gång hade Jesus bestraffat folkets synder, mera än en gång gisslat fariséernas skötesynder, mera än en gång märkt, huru de skriftlärde tänkte ont i sina hjärtan.[3] Ofta hade Jesus hört smädande ord gå över de skriftlärdes och fariséernas läppar.[4] Jesus hade strängt straffat dem. Han bröt ock med fariséernas stadgar, han fastade icke, ja, han höll till och med icke sabbatsbudet i helgd[5]. Till slut vaktade fariséerna på honom, om han skulle hela och bota.[6] Då hade man skäl att anklaga honom. Så långt hade konflikten mellan Jesus och de skriftlärde kommit, att t. ex. när Jesus botat en man i en synagoga, gingo fariséerna ut och höllo råd med herodianerna, huru de skulle kunna förgöra honom[7] Allt detta

---

[1] Se Beyschlag: Leben Jesu II, sid. 288 ff.
[2] Se H. J. Holtzmann: Neut. Theol. I, sid. 288 ff.
[3] Mk 2: 6.
[4] Mk. 2: 16.
[5] Mk. 2: 23 ff.; 3: 1 ff.
[6] Mk. 3: 2.
[7] Mk. 3: 6.

bådade intet gott för framtiden. Och när Johannes döparen blivit bragt om livet av Herodes' utskickade, sedan han en längre tid suttit i fängelset, skulle icke detta ännu mera befästa Jesus i hans uppfattning, att även han måste lida och dö. För att i någon mån mildra stormen företog Jesus sin resa till icke-judiska land.[1]

Dock kunna vi ej godkänna denna bevisföring. Wrede[2] har rätt i sitt påstående, att Markus icke visar orsaken, varför Jesus kom att tänka på lidande eller död. Konung Herodes kunde ej velat döda Jesus. Enligt de synoptiska evangelierna var han mycket orolig, när Jesus vistades på hans område, så att han helst ville genom list få bort honom.[3] De skriftlärde och fariséerna åter hade ingen rätt att taga någons liv. Även om de haft denna rätt, så skulle Jesu tanke på lidandet hava kommit genast, som fariséerna börjat stämpla mot hans liv. Vi skulle hava haft denna förkunnelse om lidandet och döden omedelbart efter Mark. 3: 6 eller allra senast efter Mark. 3: 22. Dock möta vi den först efter Mark. 8: 31. Till slut skulle väl Jesu lärjungar hava insett, att Jesu död var förorsakad av tidsomständigheterna. Hade Jesus kommit därtill genom att se, huru hatet stegrades mot honom, så skulle ock lärjungarne haft känning därav. Och det skulle i så fall ej hava kommit så oförberett för dem. Eller skulle icke Jesu ord, när han förkunnade dem sitt lidande, hava fått sin belysning av föregående tiders hat och bitterhet från folkets sida? De voro ju i ett främmande land. Redan detta skulle vara dem ett exempel. Dock, därom höra vi intet. Det är ej nog, att de ej förstå eller begripa, varför Jesus skall dö. Han måste en längre tid undervisa sina lärjungar därom. Därför förekomma dessa förkunnelser tre gånger i de synoptiska evangelierna.

---

[1] Se O. Holtzmann: Leben Jesu, sid. 233 ff.
[2] Se Wrede: Messiasgeheimnis, sid. 84.
[3] Lk. 13: 31 ff. jfr Mtt: 14: 2; Mk. 6: 14; Lk. 9: 7.

På grund härav anse vi det omöjligt att kunna förklara Jesu död såsom förorsakad av tidsomständigheterna.

Nu får ock Markus' yttrande:[1] καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει sin förklaring. För Jesus var döden redan inne i hans program före tilldragelsen vid Cesarea Filippi. Först på det senare stället talade han till sina lärjungar i oförtäckta ord om sitt lidande och sin död. Frågan gäller sålunda att påvisa yttranden i de synoptiska evangelierna, som tala om Jesu lidande och död. Man finner ett sådant i Jesu ord till Johannes' lärjungar[2], då de kommo för att fråga, varför Jesu lärjungar ej fasta. Nu är högtid. Bröllopsvennerna hava brudgummen bland sig. Det finnes intet skäl att fasta. Dock det blir en annan tid: ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Denna skilsmässa kan Jesus endast hava tänkt såsom förorsakad av en våldsam död.[3] Nu är det visserligen sant, att man icke kan datera denna händelse. Dock hava samtliga synoptiska evangelier förlagt densamma före tilldragelsen vid Cesarea Filippi. Ja, frågan själv visar på början av Jesu offentliga verksamhet. Det finnes icke något skäl att anse denna datering för falsk. Samma tanke på lidande och död möter oss i utsagorna att taga sitt kors och följa honom.[4] De kristna skola bliva förföljda för Jesu skull.[5] Jesus säger sig själv hava kommit icke för att bringa frid utan svärd.[6] Han anför jonastecknet.[7] I Nasarets synagoga säger han, att ingen profet är välbehaglig i sitt eget fädernesland, och erinrar om Elias och Elisas verkande i Israel.[8]

---

[1] Mk. 8: 32.
[2] Mtt. 9: 15; Mk. 2: 20; Lk. 5: 35.
[3] Se Hollmann: Tod. Jesu, sid. 17.
[4] Mtt. 10: 38; 16: 24; Mk. 8: 34; 10: 21; Lk. 9: 23; 14: 27.
[5] Mtt. 5: 11.
[6] Mtt. 10: 34.
[7] Mtt. 12: 39; 16: 4; Lk. 11: 29.
[8] Lk. 4: 16—30.

Det ligger dock i dessa citat en viss svårighet att bestämma dem till tiden. Denna svårighet kunna vi dock övervinna, helst som de synoptiska evangelierna anföra tvenne tilldragelser i Jesu liv, vilka förläggas till tiden omedelbart före hans offentliga verksamhet. Vi mena Jesu frestelse samt hans dop av Johannes döparen.

Jesu frestelse omtalas i de synoptiska evangelierna.[1] Matteus och Lukas lämna en detaljerad skildring av densamma.[2] Visserligen hava Matteus och Lukas icke samma ordning mellan frestelserna, men tidspartiklarna hos den förra synas ådagalägga, att ordningen hos Matteus är den riktiga. Här hava vi endast att fästa oss vid andra och tredje frestelserna. Vid den andra frestelsen hos Matteus är det ej fråga om att Jesus skall bevisa sig vara Messias, såsom flera mena, ty det talas ej om någon åskådare vid detta tillfälle.[3] Häruti kan sålunda ej frestelsen ligga. Frestaren uppmanar Jesus att störta sig utför och söker genom ett citat från Gamla testamentet visa, att Jesus har rätt att vänta hjälp. Denna uppmaning avvisas. Häri kan man icke se en yttring av brist på förtröstan till Gud utan snarare ett bevis på lydnad för Gud. Jesus äger nämligen ingen rätt att taga Guds underbara hjälp i anspråk vid varje tillfälle, han själv skulle önska. Nej, han måste gå den väg, hans himmelske Fader utstakat. Först då kan han vänta hjälp. I denna andra frestelse ligger sålunda, att Jesus fritt underordnar sin vilja under Faderns vilja.

I den tredje frestelsen enligt Matteus visar frestaren Jesus alla riken i världen och deras härlighet. Just detta skall locka Jesus till avfall. Jesu mål är att bliva världens konung. Men frestaren säger sig vara det.[4]

---

[1] Mtt. 4: 1—11; Mk. 1: 12—13; Lk. 4: 1—13.

Hebréerev. gör det också men skiljer sig från de synoptiska evangelierna icke blott genom ordningen mellan frestelserna utan ock genom groteska tillägg.

[3] Se Fries: Jesus lif, sid. 33 f. och O. Holtzmann: Leben Jesu, sid. 114 f.

[4] Huru han blivit det, säger Lk. 4: 6.

Detta förnekar Jesus ej heller. Han ser då framför sig en svår strid, nämligen striden om herraväldet över jorden. Frestaren erbjuder sig att avstå från detta herravälde, om Jesus faller ned och tillbeder honom. Det pris, för vilket sålunda Jesus redan nu kan vinna, vad han vet sig vara kommen att förvärva, är att nedfalla och tillbedja frestaren. Häri ser Jesus avguderi. Hellre vill han vandra den väg, Fadern honom beskärt, och föra en oförsonlig strid med världens härskare än att på något sätt avstå från sin lydnadsplikt mot Fadern och dela världsherraväldet med frestaren. Härigenom är sålunda bevisat, att Jesus i allt vill följa sin Faders vilja, till och med om han därunder skulle komma i strid med hela världen.

Samma tanke möter oss i Jesu dop. De synoptiska evangelierna tala om detsamma.[1] Matteus har en längre beskrivning därpå. Denna evangelist omtalar, hurusom Johannes vägrar att döpa Jesus. Anledningen härtill är, att Johannes behöver döpas av Jesus. Johannes ser i Jesus sålunda den syndfrie. Dock, Jesus fordrar att bliva döpt av Johannes. Det höves oss att uppfylla all rättfärdighet (δικαιοσύνη).[2] Jesus ser sålunda i detta sitt dop en rättsordning, som han har att uppfylla. Härigenom giver sålunda Jesus sitt beslut tillkänna, att han fogar sig i allt, vad Gud givit Israel, ja, till och med i de rättsordningar,[3] vilka hänvisa på folkets synder.[4] Personligen har han ingen andel i de senare. Hans fasta beslut är dock att såsom en medlem av detta Israels folk bringa de förra till uppfyllelse.[5]

Man ser sålunda, att det finnes ställen, som hänvisa på Jesu död. Denna död måste sålunda tänkas

---

[1] Mtt. 3: 13—17; Mk. 1: 9—11; Lk. 3: 21—22. Hebréerev. strider i denna punkt emot framställningen hos Matteus, se ZAHN: Matt., sid. 139.

[2] Se ZAHN: Einl. II, sid. 318.

[3] Lk. 3: 2.

[4] Mtt. 3: 2; Mk. 1: 4; Lk. 3: 3.

[5] Se ZAHN: Matt., sid. 141.

såsom frivillig, varför detta δεῖ måste hava sin orsak i själva sändningen. Det är samma outgrundliga δεῖ, som möter oss i berättelsen om Jesus vid tolv års ålder i templet.[1] Här går det lika litet att psykologiskt förklara ordet δεῖ som i första lidandesförkunnelsen. Professor Walther[2] har sökt giva en skön bild på detta δεῖ i Luk. 2:49. Han skriver: "Nein, ohne jede Reflexion, so wie das Wasser den Berg hinabrinnt und die Blume sich dem Sonnenlicht entgegenstreckt, so hat es den Knaben zu seinem Vater gezogen". Även där förstodo föräldrarne intet. Om lidandet åter kunna lärjungarne intet fatta, varför det måste komma. Här vilja vi använda just samma bild för att visa, att Jesu uppgift var att giva sitt liv. Han var sänd för att dö och så försona världens synder. Därför är Jesus situationens herre. Det är han, som frivilligt går i döden för människornas synder.

Genom denna undersökning hava vi funnit överensstämmelsen mellan Jesu, urapostlarnes och Pauli evangelium. Vi hava uppvisat fastheten och orubbligheten i Pauli vittnesbörd om evangelii innehåll. Och för att sammanfatta resultatet av denna undersökning anföra vi Pauli ord i 1 Kor. 15:1—3: "Jag kungör eder det evangelium, jag har förkunnat för eder — genom vilket I ock bliven frälsta —. Ty jag har i främsta rummet meddelat eder, vad jag ock har undfått, att Kristus har dött för våra synder enligt skrifterna och att han har blivit begraven och att han har uppstått på den tredje dagen enligt skrifterna".

---

[1] Lk. 2:49.

[2] Se Haussleiter: Jesu Christus f. u. Z., sid. 48, jfr. 51.



